



مكتب التربية العربي لدول الخليج

للنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم

# مناهج المستشرقين

في الدراسات العربية الإسلامية

الجزء الأول



## محتوى المجلد الأول

صفحة	
٩ - ١١	تقديم :
١٣ - ١٦	مقدمة :
١٧	الفصل الأول : القرآن الكريم
١٩ - ٥٧	□ القرآن والمستشرقون : دكتور التهامي نقرة
٥٩	الفصل الثاني : السنة النبوية وروايتها
	□ المستشرق شاخت والسنة النبوية : دكتور محمد مصطفى الأعظمي
٦١ - ١١٠	
١١١	الفصل الثالث : السيرة النبوية
	□ المستشرقون والسيرة النبوية : بحث مقارن في منهج المستشرق البريطاني المعاصر مونتغمري وات :
١١٣ - ٢٠١	دكتور عماد الدين خليل
٢٠٣	الفصل الرابع : العقيدة الإسلامية
	□ منهج مونتغمري واط في دراسة نبوة محمد ﷺ :
٢٠٥ - ٢٤٧	دكتور جعفر شيخ إدريس
٢٤٩	الفصل الخامس : القانون والشرعية
	□ النظام القانوني الإسلامي في الدراسات الاستشرافية المعاصرة : دراسة لمنهج المستشرق نوبل ج . كولسون : دكتور محمد سليم العوا
٢٥٣ - ٣٠١	
٣٠٣	الفصل السادس : الفلسفة
	□ الرؤية الاستشرافية في الفلسفة الإسلامية : طبيعتها ومكوناتها الأيديولوجية والمنهجية : دكتور محمد عابد الجابري
٣٠٥ - ٣٣٨	

### حقوق النشر والطبع والتوزيع والترجمة محفوظة

للمنشرين ، ولا يجوز تصوير هذا الكتاب أو ترجمته أو إعادة إنتاج أي جزء منه بأية طريقة كانت بغير إذن كتابي مسبق من الناشرين ، ويجوز الاقتباس والنقل مع الإشارة إلى المصدر وناشره .

الفصل السابع : التاريخ ..... ٣٣٩

□ منهجية الاستشراق في دراسة التاريخ الإسلامي :

دكتور محمد بن عبود ..... ٣٤١ — ٣٩١

الفصل الثامن : اللغة والأدب ..... ٣٩٣

□ موقف مرجليوث من الشعر العربي : دكتور محمد

مصطفى هداره ..... ٣٩٥ — ٤٣٨

## تقديم

### بسم الله الرحمن الرحيم

يصدر هذا المجلد عن (مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية) في نطاق التعاون المشترك بين المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ومكتب التربية العربي لدول الخليج ، وبمناسبة احتفائهما بحلول القرن الخامس عشر الهجري ، مشاركة في الجهود العربية والإسلامية والدولية التي أولت هذه المناسبة الجليلة ما تستحق من التأمل والتدبر والاهتمام ، إحياء لمآثر الحضارة العربية الإسلامية ، وإبرازاً لدورها المتألق ماضياً وحاضراً ومستقبلاً في مضمار التقدم البشري والتطور الانساني .

ولقد وقع الاختيار على معالجة هذا الموضوع الهام بالذات لاعتبارات متعددة ، منها تصويب الأخطاء التي وقع فيها بعض المستشرقين الذين عالجوا موضوعات الفكر الإسلامي ، ومقومات الحضارة العربية الإسلامية وتراثها الأدبي والعلمي والأخلاقي والسياسي في لغاتهم ، فأساءوا تقديمها لقرائهم ، وحرفوا مقولاتها ، وشوهوا صورتها عن قصد مبيت حيناً ، وعن جهل وسوء فهم أحيان أخرى ، فكان من الواجب التصدي للمناهج التي انطلقوا منها ، ومناقشة النتائج التي انتهوا إليها والرد عليها وتصويبها بما تقتضي الموضوعية ، والنزاهة وروح البحث المنهجي .

ومن بين الغايات الأخرى توجيه اهتمام الباحثين والدارسين المعاصرين من الشباب العربي المسلم الذين انساق بعضهم إلى التأثير بهذه المناهج والانبهار بها إلى الأسس التي قامت عليها ، وإلى النتائج الخطيرة التي تمخضت عنها ، من تشكيك في العقيدة ، ودحض للنبوة ، واقتراء على التاريخ ، وتزييف للحقائق لمساعدتهم على وعي ماتنطوي عليه من مزالق ومحاذير مبطنة بالعلمانية ، والتجرد ، والموضوعية التي يدعيها

بعض هؤلاء المستشرقين دون أن تغفل هذه الدراسات الالمام إلى بعض الجوانب الإيجابية والمواقف البارزة التي ظهرت في بعض الدراسات الاستشراقية، وإنصافها بما تستحق من التنويه والاشادة إكباراً للرجال الذين تميزوا بالموضوعية، وابتعدوا عن الأهواء، وتغلبت عناصر الخير في نفوسهم على عناصر التعصب والغواية .

وكان من بين الاعتبارات التي دعت إلى إصدار هذا الكتاب مشاركة الأمة العربية الإسلامية سعيها إلى استعادة مكانتها في الدورة الحضارية المتجددة، وإعادة الصلات العريقة والامشاج والروابط التي كانت تربطها الشعوب والأمم والأجناس ، قبل أن يبتتر الاستعمار تلك الصلات بأساليبه المعروفة التي كان للمستشرقين دور بارز فيها بما زيفوا وحرفوا من الحقائق عن الإسلام، لأن كتاباتهم في حقيقة الأمر لم تكن تعني القارئ الأوروبي فقط في اللغات التي كتبوا بها، وإنما كانت موجهة أساساً إلى جميع قراء المعمورة الذين كانوا يتداولون هذه اللغات، وخاصة قراء هذه اللغات من الشعوب الإسلامية التي رزحت زمناً غير قليل تحت نير هؤلاء المستعمرين، وخضع أبنائها للبرامج التي سطرها المستعمر بكل خبث ودهاء، وبإسهام فعال من بعض المستشرقين .

إن المطالع لهذا المجلد سوف يلاحظ أن معظم المستشرقين - إلا فيما ندر - رغم اختلاف أساليب تناول، ومناهج البحث، وطرق الدراسات ينتهون في غالب الأحيان إلى نتائج متشابهة ، من بينها :

- ١ - أن العنصر العربي عنصر متخلف بفطرته، وطبيعته الجنسية، والمناخية، الأمر الذي عطل فيه دوافع الإبداع والابتكار .
- ٢ - أن الإسلام دين نهى وأوامر وزجر، وكبت للحرية، والاجتهاد، الأمر الذي أنتج أمة فاقدة للشخصية خاضعة للمشينة، مسلوقة الإرادة .
- ٣ - أن محمداً نبي العرب والمسلمين هو أقرب إلى الشخصيات الإصلاحية منه إلى الأنبياء المرسلين برسالة للعالمين .
- ٤ - أن دور العلماء المسلمين في كل أطوار التاريخ لم يتعد النقل عن الحضارات واللغات الأخرى نقلاً حرفياً مجرداً، وأحياناً نقلاً محرّفاً دونما ابتكار أو إضافة .
- ٥ - أن علاج الأمة الإسلامية ونجوتها من الكبوة يكمن في احتذاء النموذج الغربي سلوكاً وتابعاً وثقافة .

ولقد أوكلت المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ومكتب التربية العربي لدول الخليج إلى نخبة من أفاضل العلماء المسلمين الأكفاء، الاضطلاع بهذه المهمة في نطاق اختصاص كل منهم، وتضلعه في الموضوع الذي يهتم به، فكانت استجابتهم لهذه الدعوة في مستوى المكانة التي يحظون بها، ومتجاوبة مع القصد والغايات الخالصة .

وبفضل إسهامهم المشكور أمكن إصدار هذا المجلد الجامع الذي لم يسبق إلى مثله تنوعاً، وشمولاً، وتعدد في الموضوعات، وحرصاً على البحث والنقاش العلمي الرصين .

وإن المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ومكتب التربية العربي لدول الخليج وهما يضعان هذه الوثيقة الهامة بين أيدي القراء فإنما يأملان أن يستهدي بها العلماء المعاصرون في معالجة القضايا المتعددة الأخرى التي ما تزال بحاجة إلى بذل جهد في علاجها ودراستها في جميع اللغات التي كتب بها المستشرقون .

كما تأمل المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ومكتب التربية العربي لدول الخليج أن يقدموا بهذا العمل الجليل إسهاماً متواضعاً في خدمة الحضارة والتراث العربي الإسلامي، في ظرف تحرص فيه أمتنا على مراجعة أوضاعها، انطلاقاً من نظرتها هي إلى أحوالها، واستناداً إلى مفاهيمها وأقلام أبنائها بعد أن استردت مقوماتها وخرجت من سجن القهر والتسلط والتبعية الفكرية والثقافية .

والله ولي التوفيق ،،،،

المدير العام للمنظمة	المدير العام لمكتب
العربية للتربية والثقافة والعلوم	التربية العربي لدول الخليج
دكتور محيي الدين صابر	دكتور محمد الأحمد الرشيد

## مقدمة

في تصدير هذا المجلد بيان عن الغرض من إصداره، وتعاون المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم مع مكتب التربية العربي لدول الخليج على إنجازه، والاعتبارات التي روعيت في تقديم هذا المشروع العلمي على غيره من المشروعات احتفاء بمطلع القرن الخامس عشر الهجري .

وقد عهدت المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ومكتب التربية العربي لدول الخليج إلى لجنة مكونة من كل من :

- الدكتور صالح خرفي  
مدير إدارة الثقافة بالمنظمة  
العربية للتربية والثقافة والعلوم -  
تونس

- الدكتور محمد صالح الجابري  
بإدارة الثقافة بالمنظمة العربية  
للتربية والثقافة والعلوم - تونس

- الدكتور علي بن محمد التويجري  
نائب المدير العام لمكتب التربية  
العربي لدول الخليج .

- الدكتور محمد سليم العوا  
مستشار مكتب التربية العربي  
لدول الخليج .

بالعمل على إنجاز المجلد بعد أن وافقت الجهات المعنية في كل من المنظمة والمكتب على عنوانه، والغرض من إصداره .

وكان أمام اللجنة عندما باشرت عملها عدد من المسائل التي تعين عليها أن تقرر فيها مآراته أقرب إلى تحقيق الهدف من إصدار هذا المجلد ونشره. فمن ذلك تبويب المجلد وترتيبه، وتحديد موضوعاته، واختيار العلماء الذين يسهمون في تحريره .

ففي مجال التبويب كان أمام اللجنة عدد من البدائل أبرزها الترتيب على حسب الموضوعات التي تناولها المستشرقون في دراساتهم أو الترتيب على حسب أسماء المستشرقين أو على حسب تقدمهم في الزمن. وانتهى الرأي إلى التبويب الموضوعي وهو إن كان يعيبه عدم الحصر لتشعب الموضوعات التي درسها المستشرقون وتنوعها، إلا أنه يتميز بجمعه المادة العلمية في مكان واحد، وإتاحته الفرصة للنظر الناقد المتتبع لمنهج المستشرق المعني بالدراسة وتمكينه الباحث المكلف بالموضوع من التركيز - كما طلب خطاب الدعوة إلى الكتابة - على المستشرق الذي يعد رائداً في موضوع ما وصاحب مدرسة فيه .

# **الرؤية الاستشراقية في الفلسفة الإسلامية طبيعتها ومكوناتها الأيديولوجية والمنهجية**

**الدكتور محمد عابد الجابري**

**كلية الآداب - الرباط**

## الرؤية الاستشراقية في الفلسفة الإسلامية طبيعتها ومكوناتها اليديولوجية والمنهجية

ربما كان من المفيد قبل تحليل الرؤية الاستشراقية للفلسفة في الإسلام، ونحن في الثمانينات من القرن العشرين، التذكير بالمحاولات التي سبق أن قام بها أساتذة عرب في الموضوع. وهذا ليس فقط من أجل الاعتراف بفضل السابقين، كما يقال وكما هو واجب دوماً، بل أيضاً من أجل التعرف على القضايا التي ركزوا عليها والحدود التي وقفوا عندها، وبالتالي إبراز الجوانب التي سكتوا عنها، إما لأنها لم تكن قد تبلورت بعد بصورة تثير حساسية المفكر العربي وردود فعله، وإما لأن هذا الأخير كان هو نفسه واقعاً تحت تأثيرها يفكر بواسطتها أو داخل الاشكالية العامة التي أملتتها، هذا بالإضافة إلى التعرف من خلال ردودهم على بعض مظاهر الرؤية الاستشراقية ومكوناتها، والخارجية منها على الأقل. وهذا سيجنبنا إعادة القول فيما سبق فيه القول .

وبما أننا سنقتصر في هذا البحث على تحليل الرؤية الاستشراقية للفكر الفلسفي في الإسلام دون غيره من فروع الثقافة العربية الإسلامية وفنونها، فإننا لن نتعرض هنا لا لظاهرة الاستشراق ككل ولا للردود العربية الإسلامية عليها، حتى ولو كانت هذه تتضمن بصورة صريحة أو ضمنية ردوداً تتعلق بالفكر الفلسفي في الإسلام أو بجانب من جوانبه، بل سنقتصر فقط على «الاستشراق الفلسفي» إن صح هذا التعبير، من جهة، وعلى ردود المشتغلين بالفلسفة من المفكرين العرب من جهة ثانية. وفي هذا الجانب الثاني لن نتعرض لجميع ماكتب في الموضوع بل سنقتصر على محاولتين نعتبرهما من أهم المحاولات، أن لم تكونا أهمها على الإطلاق، ليس فقط لأنهما محاولتان رائدتان، بل

أيضاً، وهذا هو المهم عندنا هنا، لأنهما تتناولان الموضوع بهدوء، ولأن كلا منهما - وهذا أهم - أرادت أن تجعل من نقد بعض المطاعن الاستشراقية للفلسفة الإسلامية مقدمة لطرح بديل عنها والتبشير بمنهج جديد في التأريخ للفكر الفلسفي في الإسلام. ودون شك فانه سيكون من المفيد التعرف على مدى تحرر البدائل المقترحة من هيمنة الرؤية الاستشراقية : أتجاوزتها فعلاً وصفت الحساب معها نهائياً، أم إنها وقعت هي نفسها من حيث لا تشعر تحت تأثير تلك الرؤية فصدرت عن توجيهها أو انخرطت في إشكالاتها وبالتالي أعادت انتاجها بصورة تختلف، قليلاً أو كثيراً، عنها مضموناً ومنهجاً. هاتان المحاولتان الرائدتان والطموحتان هما: محاولة الشيخ مصطفى عبد الرزاق من جهة ومحاولة الدكتور ابراهيم مدكور من جهة ثانية، وهما من الأساتذة الذين ساهموا مساهمة كبيرة في إعادة بعث وإحياء الفلسفة في الفكر العربي الحديث بعد أن بقيت مخنوقة مقموعة طيلة عصر الانحطاط، بل منذ وفاة ابن رشد. وبطبيعة الحال فلن يكون تحليلنا لهاتين المحاولتين سوى مدخل، لانريد أن نؤسس عليه بحثنا، بل نطمح إلى العكس من ذلك إلى تجاوزه والقيام بتحليل نقدي أكثر جذرية للرؤية الاستشراقية للفلسفة الإسلامية، وذلك بربطها بمكوناتها الأيديولوجية والمنهجية داخل الفكر الأوربي من جهة، وبتحليل ثلاثة نماذج تمثل الاتجاهات الرئيسية في الاستشراق الفلسفي تحليلاً نقدياً يتوخى «فضح» الرؤية الاستشراقية من داخلها. أما خاتمة البحث فستكون قصيرة، لأن النتائج سنعرضها مع خطوات البحث .

\* \* \*

**عندما** ظهر كتاب الشيخ مصطفى عبد الرزاق «تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية» لأول مرة عام ١٩٤٤، وهو عبارة عن دروس القاها في الجامعة المصرية في أواخر الثلاثينات من هذا القرن، كانت الدراسات الاستشراقية التي تهتم بالفلسفة الإسلامية وقضاياها قد بلغت أوجها، بحيث يمكن القول إجمالاً - ومع استثناءات قليلة - إن أهم عطاءات المستشرقين في مجال الفكر الفلسفي في الإسلام «فلسفة، علم الكلام، التصوف» قد أنجزت ونشرت قبل ذلك التاريخ<sup>(١)</sup> ومع أن صاحب «التمهيد» يصرح بأنه يريد أن يتتبع «جملة نظر الغربيين إلى الفلسفة الإسلامية وحكمهم عليها منذ استقرت معالم النهضة الحديثة لتاريخ الفلسفة إلى أيامنا هذه، أي منذ صدر القرن التاسع عشر» إلى أواخر الثلاثينات من القرن العشرين «فإن اهتمامه بقي مركزاً، بل محصوراً، في عرض وتفنيد الآراء التي تطعن في قدرة العرب على التفكير والتي تنكر بالتالي وجود أية أصالة في الفلسفة الإسلامية، أو العربية، على اختلافهم في التسمية - وهذا موضوع شغل به صاحب «التمهيد» وحاول الفصل فيه - وجميع تلك الآراء تنتمي إلى القرن التاسع عشر، وإن بقي بعضها رائجاً في العقود الأولى

من هذا القرن. أما أهم المطاعن التي اهتم بها صاحب «التمهيد» وعرضها بنصوص أصحابها فهي مادعا تينمان Tennemann الألماني المتوفى سنة ١٨١٩ أحد رواد تاريخ الفلسفة، بالفهم الحديث في أوروبا، من أن العرب قد أعاقهم عن التفلسف عدة عقبات هي :

- ١ - كتابهم المقدس الذي يعوق النظر العقلي الحر.
- ٢ - حزب أهل السنة، وهو حزب متمسك بالنصوص.
- ٣ - إنهم لم يلبثوا أن جعلوا لأرسطو سلطاناً مستبداً على عقولهم ..
- ٤ - مافي طبيعتهم القومية من ميل إلى التأثر بالأوهام من جهة، بالإضافة إلى ماروج له رينان Renan الفيلسوف الفرنسي المتوفى سنة ١٨٩٢ من تصنيف البشر إلى ساميين وآريين ، وتقرير تفوق الجنس الآري في مجال الفلسفة كما في مجالات أخرى، إذ يقول: «مايكون لنا أن نلتمس عند الجنس السامي دروساً فلسفية. ومن عجائب القدر أن هذا الجنس الذي استطاع أن يطبع ماابتدعه من الأديان بطابع القوة في أسمى درجاتها لم يثمر أدنى بحث فلسفي خاص، وما كانت الفلسفة قط عند الساميين إلا اقتباساً صرفاً جديداً وتقليداً للفلسفة اليونانية»، ومن هنا يؤكد أنه «من الخطأ وسوء الدلالة بالالفاظ على المعاني أن نطلق على فلسفة اليونان المنقولة إلى العربية لفظ «فلسفة عربية» مع أنه لم يظهر لهذه الفلسفة في شبه جزيرة العرب مبادئ ولا مقدمات، فكل مافي الأمر أنها مكتوبة بحروف عربية ثم هي لم تزدهر إلا في النواحي النائية عن بلاد العرب مثل أسبانيا ومراكش وسمرقند، وكان معظم أهلها من غير الساميين» .

تلك هي المطاعن التي عرضها صاحب «التمهيد» وتصدى للرد عليها معتمداً آراء وأحكاماً أخرى للغربيين أنفسهم مفضلاً أسلوب «وشهد شاهد من أهلها» لينتهي في الأخير إلى أن تلك المطاعن والالتهامات قد أصبحت غير ذات موضوع بعد أن تخلى عنها أو تراجع عن كثير منها المؤلفون الغربيون أنفسهم وهكذا نجده ينتهي من مناقشة «مقالات المؤلفين الغربيين» في الفلسفة الإسلامية وقضاياها إلى النتيجة التالية، يقول: «ونعود إلى تقرير موقف الفلسفة الإسلامية عند الغربيين في القرن العشرين، مستنديين إلى أقوال المؤلفين المعاصرين، فنجد هذا الموقف في الوجوه التالية :

- (أ) تلاشي القول بأن الفلسفة العربية أو الإسلامية ليست إلا صورة مشوهة من مذهب أرسطو ومفسريه أو كاد يتلاشى ....
- (ب) تلاشي القول بأن الإسلام وكتابه المقدس كانا بطبيعتهما سجنًا لحرية العقل، وعقبة في سبيل نهوض الفلسفة أو كاد يتلاشى ...
- (ج) أصبح لفظ الفلسفة الإسلامية أو العربية شاملاً، كما بيّنه الأستاذ هرتن لما



يسمى فلسفة أو حكمة ولباحث علم الكلام، وقد اشد الميل إلى اعتبار التصوف أيضاً من شعب هذه الفلسفة<sup>(٧)</sup>.

واضح من هذا أن صاحب «التمهيد» لم يتطرق للاستشراق في الفلسفة لا كروية ولا كمنهج، وإنما اقتصر على إبراز خطأ بعض الآراء والأحكام الصادرة عن بعض «الغربيين» لما «يلابسها من التسرع في الحكم على القيمة الذاتية لأصل التفكير الإسلامي وعلى مبلغ انفعال هذا التفكير بالعوامل الخارجية من غير اعتبار لما يمكن أن يكون له من عمل فيها»<sup>(٨)</sup>. إن ما كان يهمه هو إثبات أصالة الفلسفة الإسلامية، لا بوصفها «فلسفة» بالمعنى اليوناني للكلمة وحسب، بل أيضاً وبالدرجة الأولى بوصفها القدرة على ممارسة «التفكير العقلي» في أي ميدان من ميادين المعرفة، وبعبارة أخرى إن ما كان يحرك الشيخ مصطفى عبد الرازق ليس هو «عقدة الاستشراق» حسب تعبير بعض أساتذة الفلسفة المعاصرين<sup>(٩)</sup> بل «عقدة الأصالة» إن صح التعبير. إنه لم يقف موقفاً سلبياً من المستشرقين عامة، بل العكس لقد نوه بهم تنويهاً كبيراً فكتب في خاتمة الفصل الذي خصصه لـ «مقالاتهم» «الفصل الأول» يقول: أما بعد فإن الناظر فيما بذله الغربيون من جهود في دراسة الفلسفة الإسلامية وتاريخها لا يسعه إلا الإعجاب بصبرهم ونشاطهم وسعة اطلاعهم وحسن طريقتهم. وإذا كنا المعلنين إلى نزوات من الضعف الإنساني تشوب أحياناً جهودهم في خدمة العلم، فإننا نرجو أن يكون في تيقظ عواطف الخير في البشر وانسياقها إلى دعوة السلم العام والنزاهة الخالصة والانصاف والتسامح مدعاة للتعاون بين الناس جميعاً على خدمة العلم باعتباره نوراً لا ينبغي أن يخالط صفاءه كدر»<sup>(١٠)</sup>.

لم يكن مصطفى عبد الرازق إذن يعاني من «عقدة الاستشراق»، بل يمكن القول لم يكن يعي تمام الوعي طبيعة الرؤية الاستشراقية ودوافعها ومكوناتها وتوجهاتها، بل لعل مفهوم «الاستشراق» كما يتحدد مضمونه اليوم في الفكر العربي المعاصر لم يكن حاضراً في ذهنه فهو لا يستعمل هذا المفهوم ولم يستعمل كلمة «المستشرقين»، هكذا معرفة محددة، بل استعمل بدلا منها عبارة «المؤلفين الغربيين» أو «الباحثين الغربيين» ولم ترد كلمة «مستشرقين» لديه إلا في العبارة التالية: «فريق الغربيين من مستشرقين ومشتغلين بتاريخ الفلسفة...»<sup>(١١)</sup> الشيء الذي يوحي بأنه كان يفصل في ذهنه بين «المستشرقين» الذين تخصصوا في شؤون الشرق، ثقافته وتاريخه الخ... وبين «المشتغلين بتاريخ الفلسفة» الذين لا يهتمهم من التراث العربي الإسلامي إلا «نصيب الفلسفة الإسلامية من التراث الفلسفي في العالم»<sup>(١٢)</sup> وما يؤاخذ على هؤلاء هو بالضبط عدم اعترافهم بهذا «النصيب» أو التقليل من أهميته إلى أقصى حد. فهم في دراستهم للفلسفة الإسلامية وتاريخها، كأنما يقصدون إلى استخلاص

عناصر أجنبية في هذه الفلسفة ليردوها إلى مصدر غير عربي ولا إسلامي، وليكتشفوا على أثرها في توجيه الفكر الإسلامي»<sup>(١٣)</sup>.

من أجل هذا كان البديل الذي يقترحه صاحب «التمهيد» هو سلوك «منهج» يبرز قدرة المفكرين المسلمين على ممارسة التفكير العقلي المستقل ويثبت أسبقية البحث العقلي في الإسلام قبل تدخل «العوامل الأجنبية» التي لم ينتقل مفعولها إلى الفكر الإسلامي إلا مع الترجمة، وبالتالي فـ «هي أحداث طارئة عليه صادفته شيئاً قائماً بنفسه فاتصلت به ولم تخلقه من عدم، وكان بينهما تمازج أو تدافع، لكنها على كل حال لم تمح جوهره محو»<sup>(١٤)</sup>. أما المنهج - البديل الذي يقترحه صاحبنا فهو منهج الغربيين ذاته في التأريخ للفلسفة كما تعرف عليه من خلال كتاب أميل برهية والذي يقوم على بناء هذا التاريخ، تأريخ «الفلسفة» على «الوحدة والاطراد»<sup>(١٥)</sup> إنه المنهج ذاته منقولاً إلى التراث العربي الإسلامي، وميادين التفكير العقلي فيه بصورة خاصة، والهدف: إبراز «الوحدة والاطراد» في هذا التفكير. يقول: «من أجل هذا رأينا أن البحث في تاريخ الفلسفة الإسلامية يكون أدنى إلى المسلك الطبيعي وأهدى إلى الغاية حين نبداً باستكشاف الجراثيم الأولى للنظر العقلي الإسلامي في سلامتها وخلوصها، ثم نسائر خطاها في أدوارها المختلفة من قبل أن تدخل في نطاق البحث العلمي ومن بعد أن صارت تفكيراً فلسفياً»<sup>(١٦)</sup>.

إما أن يكون ظاهر هذه العبارات صريحاً في الدعوة إلى التحرر في مجال تاريخ الفلسفة مما ندعوه اليوم: «المركزية الأوروبية»، فهذا مالا غبار عليه، وإما أن تكون هذه العبارات قد صدرت عن وعي صحيح وعميق بأبعاد هذه الظاهرة، ظاهرة «المركزية الأوروبية» سواء في مجال «التأريخ» للفلسفة أو في المجالات الأخرى، فهذا مانشك فيه، ليس فقط لأن الوعي بأبعاد هذه الظاهرة داخل الفكر العربي الحديث لم يبدأ بتبلوره إلا بعد المرحلة التي ينتمي إليها مصطفى عبد الرازق، بل أيضاً لأن ما يقترحه صاحب «التمهيد»، في واقع الأمر ليس أكثر من تطبيق منهج الأوروبيين في التأريخ للفلسفة الأوروبية، على التفكير العقلي في الإسلام. إن الأمر يتعلق بـ «استنساخ» منهج وليس بتقديم «بديل» وعلى كل حال فالهدف هو محاولة إبراز أصالة الفلسفة الإسلامية.

هل نجح الشيخ مصطفى عبد الرازق في تطبيق منهجه هذا أم هل استطاع إقامة «مركزية عربية إسلامية» في تاريخ الفكر العربي الإسلامي بصورة تحقق له، أو فيه ماحققة الأوروبيون في تاريخ الفلسفة لديهم من «وحدة واطراد»؟

لنعتقد. لقد انطلق صاحبنا من «الجدل الديني» الذي عرفته الساحة الفكرية عند عرب الجزيرة قبل ظهور الإسلام وعند ظهوره معتبراً ذلك أولى المراحل في تطور

التفكير العقلي عند العرب. أما المرحلة الثانية فقوامها مظهر في صدر الإسلام من «الاجتهاد بالرأي في الأحكام الشرعية» وكان ذلك «أول ما نبت من النظر العقلي عند المسلمين»، وتستمر هذه المرحلة «في رعاية القرآن وبسبب من الدين» إلى أن «نشأت منه المذاهب الفقهية وأينع في جنباته علم فلسفي هو علم أصول الفقه... وذلك قبل أن تفعل الفلسفة اليونانية فعلها في توجيه النظر عند المسلمين إلى البحث فيما وراء الطبيعة والإلهيات على أنحاء خاصة». غير أن صاحب «التمهيد» لم يستطع أن يربط بعد ذلك بين هذا المسار المستقل لتاريخ التفكير العقلي في الإسلام، وبين المسار الآخر الذي تمثله الفلسفة الإسلامية بالمعنى الاصطلاحي للكلمة، فلسفة الكندي والفارابي... إلخ وذلك على الرغم من إضافته الطابع «الفلسفي» على أصول الفقه. إنه لم يستطع، أو على الأقل لم يحاول، الربط بين علم أصول الفقه وبين علم الكلام على الرغم من أن هذا الأخير قد نشأ ضمن مسار إسلامي مستقل عن مسار الفلسفة هو المسار ذاته الذي نشأ فيه علم أصول الفقه، بل اكتفى بإضافة «ضعيفة في علم الكلام وتاريخه» كملحق للكتاب.

أما «الفلسفة الإسلامية» فلسفة الكندي والفارابي... إلخ وما يرتبط بها من تصوف إشراقي فهو لم يتعرض لها إلا ضمن عرضه لـ «مقالات المؤلفين الإسلاميين» في الفلسفة الإسلامية، هذه المقالات التي ركز البحث فيها على بيان «وجهة نظرهم إلى الفلسفة الإسلامية»: مصادرها وسلطان الفلسفة اليونانية فيها، وتعريفها وتصنيفها، من جهة وعلى «الصلة بين الدين والفلسفة عند الإسلاميين» من جهة ثانية... وتلك كما هو واضح مسائل مستقلة بنفسها، وقد عرضها المؤلف نفسه بوصفها «مقالات» في الفلسفة الإسلامية صدرت من مفكرين إسلاميين، وذلك في مقابل «مقالات الغربيين» فيها.

هكذا نجد أنفسنا في نهاية الأمر أمام ميادين ثلاثة من «النظر العقلي» في الإسلام «أصول الفقه، علم الكلام، الفلسفة والتصوف» ميادين، بل قطاعات أو جزر فكرية، لاترابط بينها رابطة لاعلى المستوى الأفقي، البنيوي ولا على المستوى العمودي، التاريخ، وبالتالي فلا «وحدة» ولا «اطراد».

\* \* \*

ثلاث سنوات فقط من ظهور «التمهيد» نشر للدكتور إبراهيم مذكور كتاباً بعد بعنوان: «الفلسفة الإسلامية: منهج وتطبيق»،<sup>(١٣)</sup> وكما هو واضح من العنوان فالكتاب يقترح منهجاً لـ «التأريخ» للفلسفة الإسلامية ويقدم تطبيقاً له. فما نوع هذا المنهج؟

ينطلق هذا المشروع الجديد كسابقه من المنطلق ذاته: الرد على منكري الأصالة في الفلسفة الإسلامية، أولئك الذين بنوا آراءهم فيها على «مجموعة فروض ليس بينها وبين الواقع صلة»<sup>(١٣)</sup> فروض «وضعت الفلسفة الإسلامية موضع الشك زمناً، فأنكرها قوم وسلم بها آخرون، وكانت درجة الشك فيها طافية طوال القرن التاسع عشر، فظن - في تحامل ظاهر - أن تعاليم الإسلام تتناقض مع البحث والنظر الطليق، وأنها تبعاً لهذا لم تأخذ بيد العلم ولم تنهض بالفلسفة ولم تنتج إلا إنحلالاً موهلاً واستبداداً ليس له مدى، في حين أن المسيحية كانت مهد الحرية ومنبت النظم النيابية وقد صانت ذخائر الفنون والآداب وبعثت العلوم بعثاً قوياً ومهدت للفلسفة الحديثة وغذتها»<sup>(١٤)</sup> وقد وجدت مثل هذه الفروض سنداً في نظرية رينان<sup>(١٥)</sup> وما بناه عليها جوتيه من إدعاءات في أوائل هذا القرن، مثل إدعاءه «أن العقل السامي لاطاقة له إلا على إدراك الجزئيات والمفردات منفصلاً بعضها عن بعض، أو مجتمعة في غير تناسب ولا انسجام ولا تناسق ولا ارتباط، فهو عقل مباعدة وتفريق لاجمع وتاليف. أما العقل الآري فعلى عكس ذلك يؤلف بين الأشياء بوسائط تدريجية، لا يتخطى واحداً منها إلى غيره إلا على سلم متداني الدرج لا يكاد يحس التنقل فيه فهو عقل جمع ومزج»<sup>(١٦)</sup> وهكذا فلما كان العرب ينتمون إلى الجنس السامي المفقور على إدراك الجزئيات وحدها فإنه من «العيث أن نلتبس لديهم آراء علمية أو دروساً فلسفية، خصوصاً وقد ضيق الإسلام آفاقهم وانتزع من بينهم كل بحث نظري، وأضحى الطفل المسلم يحتقر العلم والفلسفة»<sup>(١٧)</sup>

كيف يصنف المؤلف هؤلاء المتحاملين على العقل العربي والإسلامي معاً؟ الواقع أنه يكتفي بذكر أسمائهم في الهوامش دون أن يدخلهم تحت مقولة معينة، إنه لا يطلق عليهم لا اسم «الغربيين» ولا اسم «المستشرقين» بل يتحدث عنهم ببناء الفعل للمجهول فيقول: «بلى تاريخ الحياة العقلية في الإسلام... وقيل... و «ظن... و «رُتبت...»<sup>(١٨)</sup> و «وضعت الفلسفة الإسلامية موضع الشك فانكرها قوم...»<sup>(١٩)</sup> إلخ

مانريد إبرازه هنا هو أن كلمة «استشراق» أو «مستشرق» لم تستعمل في هذا السياق، سياق الرد على الطاعنين في الفلسفة الإسلامية... إلخ وإنما استعملت اللفظتان معاً في سياق آخر وبصورة بارزة، هو السياق الذي تناول فيه المؤلف حفظها من الدراسة في العصر الحديث ليلاحظ أن معرفة الغربيين بالثقافة العربية قبل النصف الأخير من القرن الماضي كانت هزيلة ناقصة ومستمدة «في الغالب من المصادر اللاتينية، وأما الشرقيون أنفسهم فلم يكن في وسعهم، وقد كانوا مغلوبين على أمرهم أن يحيا معالمهم ولا أن ينهضوا بترائهم»<sup>(٢٠)</sup>. أما خلال النصف الأخير من القرن الماضي فقد بدأ الموقف يتغير مع اتجاه المستشرقين - وهنا يذكر هذا الاسم لأول مرة - «في عناية نحو الدراسات الإسلامية... فاليهم يرجع الفضل في اختراق هذا الطريق وتوجيه النظر

الى هذه الغاية، وقد نشطت حركة الاستشراق في الربع الأول من هذا القرن نشاطاً عظيماً...<sup>(٢١)</sup> ف «لم يقف المستشرقون عند الطبع والنشر، بل حاولوا أن يكشفوا معالم الحياة العقلية في الإسلام وأرخوا لها جملة وتفصيلاً، فكتبوا عن الفلسفة والفلاسفة والكلام والمتكلمين والتصوف والمتصوفين يشرحون الآراء والمذاهب أو يترجمون للأشخاص والمدارس...»<sup>(٢٢)</sup> ثم يضيف: «ولولم يقض الله لفلاسفة الإسلام جماعة من المستشرقين وقفوا عليهم بعض بحوثهم ودراساتهم، لأصبحنا اليوم ونحن لانعلم من أمرهم شيئاً يذكر»<sup>(٢٣)</sup>.

«الاستشراق» هنا ليس موضوعاً في قصص الاتهام، بل العكس إن التنويه بجهود رجاله يتعدى حدود «الموضوعية» و «الاعتراف بالجميل». وإذن فما الداعي إلى اقتراح منهج جديد ومحاولة تطبيقه؟

ويأتي الجواب ليقرر من جهة أن الفلسفة الإسلامية، برغم كل جهود المستشرقين «لم تدرس بعد الدراسة اللائقة بها، لا من ناحية تاريخها ولانظرياتها ولا رجالها، ولا تزال الحلقة المفقودة في تاريخ الفكر الإنساني...»<sup>(٢٤)</sup> وليلاحظ من جهة أخرى أن دراسات المستشرقين على أهميتها هي: في جملتها قد طال عليها العهد نوعاً، وأضحت في حاجة إلى التعديل والتجديد...<sup>(٢٥)</sup>

ولكن كيف؟ هل نتابع طريق المستشرقين أم نشق لأنفسنا طريقاً آخر؟... ويأتي الجواب صريحاً وواضحاً: «نحن في حاجة ماسة إلى متابعة السير وإتمام كشف تلك الحلقة المفقودة في تاريخ الفكر الإنساني وبذل الجهد في وضعها في مكانها الطبيعي. وإذا كان المستشرقون قد اضطلعوا من ذلك بالعبء الأعظم حتى اليوم، فواجبنا أن نقف إلى جانبهم، إن لم نتقدمهم»<sup>(٢٦)</sup>

لايتعلق الأمر إذن بالخروج عن سبيل المستشرقين ولا بالطموح إلى تجاوزهم، بل يتعلق الأمر أولاً وأخيراً بـ «متابعة السير»، سيرهم سواء على صعيد تحقيق المخطوطات ونشرها، أو على صعيد التأريخ للفلسفة الإسلامية ورجالها، ولكن مع هذا الفارق، إذا كان علينا أن نقلدهم في توجي الدقة العلمية على الصعيد الأول، فإنه علينا أن نعتمد، على الصعيد الثاني، كلا من «المنهج التاريخي» و «المنهج المقارن»: «المنهج التاريخي الذي يصعد بنا إلى الأصول الأولى... وبواسطته يمكن استعادة الماضي وتكوين أجزاءه البالية وعرض صورة منه تطابق الواقع ما أمكن». و«المنهج المقارن الذي يسمح بمقابلة الأشخاص والآراء وجهاً لوجه ويعين على كشف ما بينها من شبه أو علاقة»<sup>(٢٧)</sup>، والهدف هو ماسبقت الإشارة إليه قبل. إنه إعادة بناء تاريخ الفلسفة الإسلامية بصورة تمكن من «إتمام كشف تلك الحلقة المفقودة في تاريخ الفكر الإنساني» حلقة «القرون الوسطى»

وذلك بإبراز مكانة الفلسفة الإسلامية و «وضعها في مكانها الطبيعي من تلك الحلقة» وحينئذ ستصبح «الفلسفة العربية الإسلامية في الشرق تقابل الفلسفة اللاتينية في الغرب» (....) ومن هاتين الفلسفتين - مضافاً إليهما الدراسات اليهودية - يتكون البحث النظري في القرون الوسطى. هذا من جهة، ومن جهة أخرى «لا بد أن تربط الفلسفة الإسلامية بالفلسفات القديمة والمتوسطة والحديثة كي تبرز في مكانها اللائق وتكتمل مراحل تاريخ الفكر الإنساني».

ليس ثمة شك، إطلاقاً في حسن نوايا مؤلف «الفلسفة الإسلامية: منهج وتطبيق» إزاء هذه الفلسفة. ولكن مع ذلك فإن حسن النية لا يكفي في هذا المجال بل لابد من نقد كل المفاهيم والتصورات التي جعلت تاريخ الفلسفة الحديث يحرم الفلسفة الإسلامية من «مكانها اللائق»، وعلى رأس تلك المفاهيم والتصورات مفهوم «الفكر الإنساني». ذلك لأن هذا المفهوم الحديث، الذي صاغه الفكر الغربي تحكمه «المركزية الأوروبية» إذ المقصود في الحقيقة هو الفكر الأوروبي منظوراً إليه كفكر للإنسانية جمعاء، وبالتالي فوضع الفلسفة الإسلامية في «مكانها اللائق في تاريخ الفكر الإنساني» بهذا المفهوم، يعني جعلها ترمم وتكمل تاريخ الفكر الأوروبي.

تلك هي النتيجة المنطقية، والعملية أيضاً، لمشروع صاحبنا. ذلك أن وضع الفلسفة العربية في الشرق في مقابلة الفلسفة اللاتينية في الغرب لتشكل معها، ومع الدراسات اليهودية، ماسماه صاحبنا «البحث النظري في القرون الوسطى» معناه توظيفها لتقوية خط الاستمرارية في تاريخ الفكر الغربي، معناه تدعيم الحلقة الأضعف في هذا الخط، حلقة القرون الوسطى، وهذا كله على حساب تاريخية الفلسفة العربية الإسلامية، على حساب خصوصيتها وأصالتها، بل وعلى حساب تفوقها الكبير على الفلسفة اللاتينية في الغرب، التي لم تكن شيئاً مذكوراً بالقياس إليها.<sup>(٢٨)</sup>

هكذا ينتهي بنا الأمر هنا كما انتهى بنا قبل مع مشروع صاحب «التمهيد» إلى عكس المطلوب... أما السبب فيرجع في نظرنا إلى أن المؤلفين المحترمين لم يكونا قد تحررا من هيمنة الرؤية الاستشراقية بل ربما لم يكونا على وعي كاف بطبيعتها ومكوناتها... إنهما لم ينطلقا من نقد الاستشراق، رؤية ومنهج، بل انطلقا من ردود فعل... من الرد على بعض المطاعن، وهذا إن كان واجباً من الناحية الوطنية والقومية فهو لا يكفي من الناحية العلمية.

\* \* \*

إذا كانت الردود التي استعدناها هنا سواء من صاحب «التمهيد» أو من صاحب «المنهج وتطبيقه» قد مكنتنا من تجنب الإنشغال المباشر بدعاوى

ومطاعن أصبحت الآن في ذمة التاريخ، فإنها قد جعلتنا نتبين من جهة أخرى ليس فقط هاجس البحث عن الأصالة الذي حرك تلك الردود، بل أيضاً الموقف الذي وقفه أصحابها من الاستشراق والمستشرقين .

لقد حرص رواد الدرس الفلسفي في الفكر العربي المعاصر على التمييز بين «بعض الباحثين الغربيين» الذين طعنوا صراحة في الفكر العربي ولم يروا في الفلسفة الإسلامية سوى الفلسفة اليونانية مكتوبة بحروف عربية، من جهة وبين «المستشرقين» الذين «خدموا» التراث العربي بما نشره من مخطوطات وما كتبوه من أبحاث ودراسات. إن هذا يعني أن رواد الدرس الفلسفي في الفكر العربي الحديث لم يكن قد تكون لديهم وعي كامل وصحيح عن طبيعة الرؤية الإستشراقية ولا عن مكوناتها الأيديولوجية والمنهجية. بل العكس من ذلك لقد كان النموذج الذي كانوا يطمحون إلى تحقيقه، من خلال مايقترحوه من «مناهج» هو النموذج الاستشراقي ذاته، هذا النموذج الذي لم يكونوا يرون فيه إلا «الخطرة التاريخية» و«المنهج العلمي»، وبعبارة أخرى لقد تعاملوا مع الرؤية الاستشراقية من «الخارج» ولم يهتموا بمحددات هذه الرؤية ومكوناتها الداخلية.

ولسنا نقصد هنا تلك العلاقة الصريحة حيناً، والخفية حيناً آخر، بين الظاهرة الاستشراقية والظاهرة الاستعمارية، ولا تلك الرواسب الدفينة التي كانت تؤسس بصورة أو بأخرى تلك المطاعن التي وجهت للإسلام والفكر العربي من طرف «بعض الباحثين الغربيين» والتي يعود أصلها إلى الصراع التاريخي بين المسيحية والإسلام خلال القرون الوسطى، وإنما نقصد الشروط الموضوعية، التاريخية والمنهجية، التي كانت توجه من الداخل نظرة الأوروبيين إلى تاريخ الفلسفة، خلال القرن الماضي وبداية هذا القرن، وهي الحقبة ذاتها التي نشطت فيها الحركة الاستشراقية. وبهذهنا هنا أن نلّم إلمامة سريعة بتلك الشروط قبل تحليل ثلاثة نماذج من «التاريخ، الاستشراقي للفلسفة الإسلامية يعكس كل منها منهجاً معيناً من المناهج الرئيسية السائدة في الأدبيات الاستشراقية .

وحتى لانذهب بعيداً، في مقالة محدودة الحجم والمدى، سنكتفي بالرجوع إلى كتاب واحد كان المرجع الأساسي والرئيسي الذي استلهم منه - فيما يبدو - كل من صاحب «التمهيد» وصاحب «المنهج وتطبيقه» مشروعهما. إنه كتاب «تاريخ الفلسفة، لأميل برهية، استاذ الفلسفة الشهير في جامعة السوربون بباريس في الثلاثينات والأربعينات من هذا القرن .

خصص أميل برهية مدخل كتابه الذي يقع في سبعة مجلدات لتحليل الظروف الفكرية العامة التي نشأ فيها ذلك النوع من البحث الذي يسمى الآن بـ «تاريخ الفلسفة»، والتي عرفتها أوروبا في القرن الماضي خاصة. لقد حصر برهية القضايا المنهجية والمشاكل الفكرية التي أثرت خلال القرن الماضي - في أوروبا حول موضوع التاريخ للفلسفة، في ثلاث نقاط رئيسية : -

● الأولى : تتعلق بتعيين البدايات والحدود : بدايات التفكير الفلسفي وحدود موطنه : «أبدأت الفلسفة في القرن السادس - قبل الميلاد - في المدن الأيونية كما هو مسلم به منذ أرسطو، أم أن لها أصولاً أوغل في القدم، سواء في بلاد اليونان أو في البلدان الشرقية. ثم أينبغي على مؤرخ الفلسفة - أيمنه - ويجب عليه في الوقت ذاته - الوقوف عند تتبع تطور الفلسفة في اليونان وفي البلدان التي ترجع حضارتها إلى أصول يونانية - رومانية، أم أن عليه أن يوسع نظره لتشمل الحضارات الشرقية» .

● أما النقطة الثانية : فتتعلق بمدى ماللفلسفة من استقلال عن بقية العلوم الأخرى : «إلى أي مدى وبأي مقدار يتوفر الفكر الفلسفي على تطور ذاتي مستقل يكفي لجعل منه موضوعاً لتاريخ متميز عن تاريخ الفنون الفكرية الأخرى؟ اليس مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بكل من العلوم والفن والدين والحياة السياسية بصورة يصعب معها اتخاذ النظريات الفلسفية موضوعاً لبحث مستقل؟

● وأما النقطة الثالثة والأخيرة : فتتعلق بمسألة «التقدم» في الفلسفة : «هل يمكن الحديث عن نمو مطرد أي عن تقدم في الفلسفة، أم أن الفكر البشري يمتلك منذ البداية، جميع الحلول الممكنة للمشاكل التي يطرحها، وأنه بالتالي، لايعمل إلا على تكرار نفسه بصورة أبدية وأن المنظومات الفلسفية من جهة أخرى يحل بعضها محل بعض بصورة ترجع إلى مجرد الصدفة والاتقان» (٣٠)

مايهنا نحن الآن من هذه الأسئلة التي كان يطرحها على أنفسهم أولئك الذين انصرفوا بتفكيرهم إلى البحث في الكيفية التي ينبغي أن يكتب عليها تاريخ الفلسفة، من المفكرين الأوروبيين خلال القرن الماضي وبدايات هذا القرن، ليس جانبها «العلمي» أو «المنهجي» بل مايهنا أساساً هو الخلفيات التي كانت تحركهم والإطار العام الذي كانوا يفكرون داخله، نقصد بذلك رغبتهم في إعادة بناء الفكر الفلسفي الأوروبي بصورة تحقق له «الوحدة والاستمرارية» من جهة وتجعل منه من جهة أخرى «التاريخ العام» للفلسفة كلها. وهذا وذاك ماحاول الاستاذ برهية نفسه أن يحققه في كتابه .

وهكذا فعلى الرغم من اعترافه في مدخل كتابه بأسبقية بلدان الشرق الأدنى «مصر وبلاد ما بين النهرين» في مجالات التفكير الديني والعلمي وحتى الفلسفي، فإنه

ينطلق في الفصل الأول من كتابه من فلاسفة اليونان الأولين «فلاسفة ما قبل سقراط» باعتبار أن الفلسفة كما يقول «ولدت في القرن السادس - قبل الميلاد - في بلدان أيونية، وفي المدن الساحلية التي كانت حينذاك مدناً تجارية غنية»<sup>(٣١)</sup>. ومن هنا، من المدن الأيونية اليونانية «نبع» نهر الفلسفة ليشق طريقه إلى أثينا ثم منها إلى رومة لينتشر بعد ذلك في أوروبا المسيحية خلال القرون الوسطى وفي أوروبا الحديثة إلى يومنا هذا. وخلال هذه المسيرة «التاريخية» الطويلة يحرص الأستاذ برهية على إبراز «الوحدة والاستمرارية» في تاريخ الفكر الفلسفي في أوروبا، متوجاً بذلك جهود الذين سبقوه في هذا الميدان منذ القرن الثامن عشر. وكما يقول هو نفسه: «لقد عمل مفكرو القرن الثامن عشر، إذن، على إدخال الوحدة والاستمرارية في تاريخ الفلسفة، ومن ثم فإن كل القسم الأول من القرن التاسع عشر كان مسرحاً لمجهود استهدف تشييد البناء الذي لم يكن قد تعدى العمل فيه من قبل مرحلة رسم المعالم العامة»<sup>(٣٢)</sup>. إنه «بناء» تاريخ الفلسفة في أوروبا الذي هدف برهية إلى تقديم صورة عنه أكثر تماسكاً وانسجاماً.

هذا من جهة ومن جهة أخرى فإن «تاريخ الفلسفة» هذا الذي «تحققت فيه» أو «حققت له» الوحدة والاستمرارية هو وحده التاريخ «العام» والرسمي للفلسفة. أما ماعداه فهو أمش إن حظيت ببعض الاعتراف فليس بوصفها جزءاً مقوماً لهذا التاريخ «العام» بل بوصفها «مركباً» أشبه بـ «البحر الميت» معزولة ومفصولة عن «النهر الخالد» المتدفق من بلاد اليونان، ولذلك لم تجد مكاناً لها في المجلدات السبعة التي خصصها برهية لهذا «النهر الخالد» نهر الفلسفة اليونانية - الأوروبية، وإنما أضيف بعضها كملاحق صدر منها فيما نعلم ملحقان: واحد خاص بـ «الفلسفة في الشرق» كتبه بول ماسون أورسيل<sup>(٣٣)</sup> والآخر خاص بـ «الفلسفة البيزنطية» كتبه بارزيل طاطاليس<sup>(٣٤)</sup>. أما الفلسفة في الإسلام فلم تحظ في مشروع برهية بملحق خاص وإنما وردت الإشارة إليها في سياق الكلام عن انتقال الفلسفة اليونانية إلى أوروبا. وإذا كانت هناك إشارة خاصة إلى «الرشدية اللاتينية» فإن ابن رشد العربي الإسلامي لا يحظى بأي اهتمام يستحق الذكر.

يتعلق الأمر إذن بتاريخ للفلسفة مبني جملة وتفصيلاً على المركزية الأوروبية في أضييق صورها، إنه تاريخ للفلسفة في أوروبا من العصر الهيليني إلى العصر الحديث ينصب تنصباً على أنه التاريخ «العام» للفلسفة متجاهلاً ليس فقط الفلسفة في الإسلام التي احتلت لمدة أربعة قرون مكاناً بارزاً في الثقافة العربية الإسلامية التي كانت ثقافة العالم في عصرها، بل ومتجاهلاً كذلك الفلسفة التي ازدهرت قبل الإسلام في البلدان التي ستصبح عربية إسلامية كمصر وسورية والعراق (مدرسة الإسكندرية والمدارس السريانية... إلخ).

في إطار هذه المركزية الأوروبية المفرطة تمت، إذن، عملية إعادة بناء تاريخ الفلسفة الأوروبية الذي أصبح يقدم على أنه تاريخ الفلسفة «العام» أو التاريخ العالمي للفلسفة. نعم لم يكن مؤرخو الفلسفة في أوروبا، سواء في القرنين الماضيين أو في القرن الحالي يصدر عن فلسفة واحدة في التفكير أو يستندون إلى منهج واحد. ولكن تنوع رؤاهم الفلسفية ومناهجهم واختلافها لم يكن أبداً خارج الإطار الذي كانوا يتحركون داخله والذي كانوا يعملون جميعاً على تقويته وتعزيزه، إطار المركزية الأوروبية.

وهكذا فإذا كان المنهج التاريخي الذي كان هدفه الأساسي هو بناء «الوحدة والاستمرارية» في تاريخ الفكر الأوروبي عامة، صادراً في ذلك بصورة صريحة أو ضمنية عن فكرة «التقدم» التي بلغت أوجها عند هيجل الذي لم يتردد في التأكيد على أن «تاريخ الفلسفة يكشف بجلاء من خلال مختلف الفلسفات التي تظهر، أنه ليست هناك إلا فلسفة واحدة على درجات متفاوتة من النمو وأن المبادئ الخاصة التي ترتكز عليها منظومة فلسفية معينة ليست هي الأخرى سوى فروع للكيان الواحد نفسه. والفلسفة التي تكون آخر من وصل (في كل عصر) هي نتيجة لكل الفلسفات التي سبقتها ويجب أن تحتوي على المبادئ التي قامت عليها هذه الفلسفات»<sup>(٣٥)</sup>. إذا كان هذا المنهج التاريخي يمارس بصراحة إمبريالية على التاريخ، يبرز مايريد ويقمع ما لايريد، فإن المناهج الأخرى التي تختلف معه، أو قامت كرد فعل ضده، لم تكن تلمس أبداً الإطار الذي قام هذا المنهج من أجل تشييده وتقويته، إطار المركزية الأوروبية بوصفها مرجعاً لكل شيء يقع خارج أوروبا.

وهكذا، فالمنهج الفيلولوجي الذي نشط أصحابه نشاطاً كبيراً في النصف الثاني من القرن الماضي، في مجال تحقيق النصوص ونقدها والكشف عما كان مغموراً منها - سواء النصوص اليونانية واللاتينية أو غيرها - مما كانت نتيجة ظهور معطيات جديدة تفرض تعديل الرؤى «الشمولية» أو التخلي عنها نهائياً وتبني النظرة الفيلولوجية التجزئية التي تجتهد في رد كل فكرة إلى «أصل» سابق، إن هذا المنهج لم يكن هو الآخر يبحث عن أصول للنظريات الفلسفية الأوروبية خارج إطار المركزية الأوروبية. لقد كان المجال الوحيد الذي كان يبحث فيه الفيلولوجيون عن أصول للأفكار التي يقول بها فلاسفة أوروبا هو المجال الأوروبي ذاته، ولم يحدث قط أن اعترفوا بأصل غير أوروبي لأية فلسفة أو فكرة بها فيلسوف أوروبي.

أما المنهج «الفردية» أو «الذاتي» الذي يرفض أصحابه في آن واحد «الشمولية» التي يقررها المنهج التاريخي والنظرة التجزئية التي يكرسها المنهج الفيلولوجي، ويدعون إلى التعامل مع كل فيلسوف على حدة، بوصفه مفكراً مبدعاً خلاقاً، وليس تعبيراً عن وسط اجتماعي ولا عن لحظة تاريخية،<sup>(٣٦)</sup> فإنهم لم يكونوا يفكرون إلا في الفلاسفة

الذين ينتظمهم تاريخ الفلسفة الأوروبي النزعة أمثال أفلاطون وديكارت وباسكال وكانط... إلخ .

هذه المناهج الثلاثة التي تقاسمت مؤرخي الفلسفة في أوروبا طوال القرن الماضي والعقود الأولى من هذا القرن هي ذاتها المناهج التي تقاسمت المستشرقين: فكان منهم صاحب النظرة «الشمولية» الذي يعتمد المنهج التاريخي، وكان منهم صاحب النظرة التجزئية المتحمس للمنهج الفيلولوجي، وكان منهم صاحب النظرة الذاتية الذي «يتعاطف» مع الفيلسوف وتجربته الفلسفية. ولكنهم ظلوا في جميع الأحوال مرتبطين بالآثار ذاتها الذي كانوا يعملون داخله هم وزملاؤهم مؤرخو الفلسفة، يفكرون بوحى من معطياته، من حاجاته وإنجازاته، وبالتالي يربطون كل شيء به. وهكذا فالمستشرق صاحب المنهج التاريخي يفكر «شمولياً» في الفلسفة الإسلامية، لايوصفها جزءاً من كيان ثقافي عام هو الثقافة العربية الإسلامية، بل بوصفها امتداداً محرفاً أو مشوهاً لـ «الفلسفة اليونانية». أما المستشرق المغمرم بالمنهج الفيلولوجي فهو على الرغم من اختلافه مع زميله «الشمولي» النظرة، داخل الإطار الأوروبي، فهو يتفق معه خارجه، لأنه عندما يتجه إلى الفلسفة الإسلامية بنظرته التجزئية لايعمل على رد أجزائها إلى أصول تقع داخلها، أو على الأقل مقروءة بتوجيه من همومها الخاصة، بل هو يجتهد كل الاجتهاد إلى رد تلك الأجزاء إلى «أصول» يونانية، أي أوروبية الشيء الذي يعني المساهمة، ولو بطريقة غير مباشرة، في العملية نفسها، عملية خدمة «النهر الخالد» بتعميق مجراه وصيانة ضفافه، نهر الفكر الأوروبي الذي ينبع أول مرة في بلاد اليونان وظل يشق طريقه غرباً إلى أوروبا الحديثة. وأما المستشرق صاحب المنهج الذاتي فإنه على الرغم من إعلان تمرده على التاريخ المبني على فكرة التقدم، وادعاءه تعاطفه مع الأشخاص وتجاربهم حتى ولو كانوا يقعون خارج الثقافة الأوروبية، كالحلاج مثلاً الذي حاول ماسينيون تقمص تجربته الصوفية، فإنه يظل مع ذلك موجهاً من داخل ذات الإطار مشدوداً إليه غير قادر ولا راغب أبداً في الخروج منه أو القطيعة معه. إنه إذ يتمرد على حاضر هذا الإطار - الأوروبي - يتمسك بماضيه فيعيشه رومانسياً عبر تجربة هذه الشخصية أو تلك من الشخصيات الروحانية في الثقافة العربية الإسلامية التي يجد فيها تعويضاً عن الروحانية التي افتقدتها الثقافة الأوروبية المعاصرة. وقد يذهب إلى أبعد من ذلك فيطالب باستعادة روحانية الغرب مما لدى الشرق .

لنقدم نموذجاً عن كل واحد من هذه الأصناف الثلاثة.

\* \* \*

يعتبر كتاب المستشرق الألماني ديوبور T.J De Bor «تاريخ الفلسفة في الإسلام»<sup>(٣٧)</sup> أول كتاب يؤرخ للفلسفة الإسلامية ككل، يكتبه مستشرق. وقد أشار مؤلفه إلى ذلك في مستهل مقدمة الكتاب حيث يقول: «هذه أول محاولة لبيان تاريخ الفلسفة الإسلامية في جملتها، بعد أن وضع الأستاذ مونك في ذلك مختصره الجيد. فيمكن أن يعد كتابي هذا بدءاً جديداً لا إتماماً لما سبقه من مؤلفات». بالفعل، فكتاب مونك S. Munk «امشاج في الفلسفة اليهودية والعربية»<sup>(٣٨)</sup> الصادر ببباريس عام ١٨٥٩، هو كما يدل عليه عنوانه مجموعة من الأبحاث تتناول آراء الفلاسفة اليهود الأندلسيين وبعض الفلاسفة المسلمين. وعلى الرغم من أهمية هذا الكتاب، إذ مازال من المراجع الأساسية في موضوعه، فإنه لا يقدم تاريخاً للفلسفة في الإسلام ككل، بل يبقى مثله، مثل دراسات المستشرقين السابقين لديوبور، مجموعة أبحاث مستقلة. وبما أن كتاب ديوبور صدر في أول هذا القرن قبل أن يبدأ التأليف العربي الحديث في الفلسفة الإسلامية فإنه دون منازع، أول كتاب يؤرخ لهذه الفلسفة على الطريقة الحديثة<sup>(٣٩)</sup>. ومن هنا الأهمية الخاصة التي يكتسبها هذا الكتاب بالنسبة للمؤلفين العرب، خاصة بعد ترجمته إلى العربية، إذ سيدوليس فقط أحد المراجع الأساسية المعتمد عليها بل أيضاً، وهذا أهم، سيصبح النموذج والقوة. وإذا أضفنا إلى ذلك محاولته تتبع منازع التفكير الفلسفي والعلمي في الإسلام منذ نشأته إلى ابن خلدون، ثم اعتماده الطريقة التركيبية القائمة على التركيز وتقديم تصورات وأحكام عامة، أدركنا سر الشهرة التي نالها هذا الكتاب، ومازال يحظى بها إلى اليوم، لدى المشتغلين بالفلسفة في الساحة الفكرية العربية المعاصرة...<sup>(٤٠)</sup> لنلق نظرة موجزة، ولكن فاحصة ونقدية على هذا الكتاب القديم الذي مازال «جديداً» ولنبدأ ببنيته العامة.

يتألف الكتاب من سبعة أبواب: الأول عبارة عن مدخل من ثلاث فقرات رئيسية<sup>(٤١)</sup> تناول فيها المؤلف مايمكن اعتباره بمثابة المكونات الرئيسية للتفكير الفلسفي والعلمي في الإسلام:

- ١ - مسرح الحوادث: الدولة العربية الإسلامية منذ قيامها حتى سقوط الخلافة.
- ٢ - الحكمة الشرقية: النظر العقلي عند الساميين، الديانة الفارسية، الحكمة الهندية.
- ٣ - العلم اليوناني: المدارس السريانية التراجم العربية، الكتب المنحولة على أرسطو.

أما الباب الثاني وعنوانه «الفلسفة والعلوم العربية» فيتألف من أربع فقرات رئيسية تتناول: علوم اللغة والفقه، وعلم الكلام، والأدب والتاريخ.

يأتي بعد ذلك الباب الثالث بعنوان «الفلسفة الفيثاغورية» ويتألف من فقرتين رئيسيتين تتناول الأولى علوم الرياضيات والطبيعة والطب بينما تتناول الثانية فكر إخوان الصفا.

أما الباب الرابع فموضوعه: «الفلاسفة الآخزون بمذهب أرسطو متأثراً بالأفلاطونية الجديدة بالشرق» ويشتمل على خمس فقرات رئيسية تتناول على التوالي فلسفة الكندي والفارابي وابن مسكويه وابن سينا وابن الهيثم.

أما الباب الخامس وعنوانه «نهاية الفلسفة بالشرق» فيتألف من فقرتين رئيسيتين خصصت الأولى للغزالي والثانية لـ «أصحاب المختصرات الجامعة».

ويأتي الباب السابع خاصاً بـ «الفلسفة في المغرب» ويضم أربع فقرات رئيسية تتناول الأولى بواكر الفلسفة في الأندلس والثلاث الباقيات تتناول بالترتيب ابن باجة وابن طفيل وابن رشد. وأخيراً يأتي الباب السابع عبارة عن خاتمة من فقرتين رئيسيتين: الأولى خاصة بابن خلدون والثانية بعنوان «العرب والفلسفة النصرانية في القرون الوسطى»، وبذلك ينتهي الكتاب.

لاشك أن الانطباع الأول الذي يتركه في نفس القارئ هذا المظهر الخارجي لبنية الكتاب سيكون إنطباعاً إيجابياً تماماً: فالكتاب ينطلق من «مصادر» الفكر الفلسفي والعلمي في الإسلام، الذاتية منها والأجنبية، ليتناول بعد ذلك فروع ومساراته داخل الثقافة العربية الإسلامية إلى سقوط الأندلس وانتقال الفلسفة والعلوم العربية إلى أوروبا، فهو من هذه الناحية يبدو وكأنه يريد بناء تاريخ «خاص» للفلسفة في الإسلام على غرار تاريخ الفلسفة «العام» كما شيده مؤرخو الفلسفة في أوروبا في النصف الثاني من القرن الماضي، مطبقاً «المنهج التاريخي» ذاته، إن لم يكن بصورة «تامة» فيمكن القول إنه فعل ذلك بـ «قدر الإمكان».

غير أن هذا الانطباع الإيجابي سيصيبه كثير من التشويش، وقد ينقلب إلى عكسه تماماً، عندما يبدأ القارئ في فحص مضمون الكتاب وبنيته الداخلية على ضوء ماقلناه قبل عن طبيعة الرؤية الاستشراقية ومكوناتها الخاصة. بل إننا نصطدم، أكثر من ذلك، بذات المطاعن والانتقادات التي وجهها «بعض الباحثين الغربيين» - حسب تعبير الشيخ مصطفى عبد الرازق - من أمثال رينان وجوتيه إلى العقل العربي والفلسفة الإسلامية.

لنذكر هذه المطاعن والانتقادات كما سجلها دييور بقلمه لنرى بعد ذلك مايرتبط عليها من نتائج تكشف عن حقيقة تفكيره واتجاه رؤيته.

يقول دييور في المدخل الذي خصصه لـ «مصادر» الفكر الفلسفي في الإسلام: «لم تكن للعقل السامي قبل اتصاله بالفلسفة اليونانية ثمرات في الفلسفة وراء الأحاسي والأمثال الحكيمية. وكان هذا التفكير السامي يقوم على نظرات في شؤون الطبيعة متفرقة لارابط بينها ويقوم بوجه خاص على النظر في حياة الإنسان ومصيره. وإذا عرض للعقل السامي مايعجز عن إدراكه لم يشق عليه أن يرده إلى إرادة الله التي لايعجزها شيء والتي لا ندرك مداها ولا أسرارها...» (ص ١٢). يتبنى دييور إذن، من دون تردد ولا موارد نظرية رينان بكل ماتحمله من مضامين عنصرية، وبالتالي فالحكم على الفلسفة العربية الإسلامية حكم مسبق: ذلك لأنه مادامت تنتمي إلى شعب من «الجنس السامي» فهي لايمكن أن تكون أصيلة ولا أن تشمل على عناصر جديدة، لأن «الأصالة» و «الجدّة» في الفكر والفلسفة مقصورتان على «الجنس الآري» وحده.

هذا الحكم المسبق الذي تتضمنه الفقرة السابقة يأتي صريحاً واضحاً عندما ينصرف الحديث مباشرة إلى «الفلسفة في الإسلام» حيث نقرا «وظلت الفلسفة الإسلامية على الدوام فلسفة انتخابية عمادها الاقتباس مما ترجم من كتب الإغريق، ومجرى تاريخها أدنى أن يكون فهماً وتشرباً لمعارف السابقين، لا ابتكاراً ولم تتميز تميزاً يذكر عن الفلسفة التي سبقتها، لابتفتاح مشكلات جديدة، ولا هي استقلت بجديد فيما حاولته من معالجة المسائل القديمة، فلا نجد لها في عالم الفكر خطوات جديدة تستحق أن نسجلها لها».

وإذا كان الأمر كذلك فلماذا الاهتمام بها، ولماذا كل هذا العناء الذي يتكبده «المستشرق» في سبيل الاطلاع عليها ثم الكتابة فيها بلغته وداخل ثقافته؟

ويأتي الجواب صريحاً. يقول دييور: «ومع هذا فشأن الفلسفة الإسلامية، من الوجهة التاريخية، أكبر كثيراً من مجرد الوساطة بين الفلسفة القديمة وبين الفلسفة المسيحية في القرون الوسطى، وإن تتبع دخول أفكار اليونان وامتزاجها في مدينة الشرق الكثيرة العناصر، هو من الناحية التاريخية جدير أن يشوق الباحثين على نحو خاص به ولاسيما إذا تناسينا الفلسفة اليونانية ولم ندقق في مقارنة الفلسفة الإسلامية بها» ثم يضيف أيضاً: «ولهذا البحث شأن عظيم إذ يتيح لنا فرصة لمقارنة المدنية الإسلامية بغيرها من المدنيات. والفلسفة ظاهرة فريدة مستقلة نشأت في بلاد اليونان حتى لقد يعدها الإنسان غير خاضعة للظروف العامة التي نشأت فيها المدنيات وبحيث لايمكن تحليل ظهورها بأسباب خارجة عنها». ويضيف كذلك: «ولتاريخ الإسلام شأن أيضاً، لأنه يرينا أول محاولة للتغذي بثمرات الفكر اليوناني تغذية أبعد مدى وأوسع حرية مما كان عليه الأمر في نشأة علوم العقائد عند النصارى الأولين. وإذا



احطنا علماً بالظروف التي أتاحت تلك المحاولة استطعنا أن نصل بطريق القياس إلى نتائج متعلقة بدخول العلوم اليونانية من طريق العرب إلى النصارى في القرون الوسطى، ويجب أن نكون في هذا القياس على حذر ويجب ألا نفرط في أمره الآن على الأقل. ثم إن معرفتنا بتلك الظروف ربما أفادتنا بعض العلم بالعوامل التي بتأثيرها تنشأ الفلسفة في الجملة». (ص ٥٠ - ٥١)

واضح إذاً إن الهدف، هدف دييور وزملائه المستشرقين من دراسة الفلسفة الإسلامية، ليس البحث فيها عن عناصر أصيلة ولا عن لون آخر من الفكر الانساني... كلا إن «التأريخ» لها ليس لذاتها ولا حتى بوصفها «واسطة» بين الفلسفة اليونانية والفلسفة الأوروبية في القرون الوسطى، بل إن ما يهم المستشرق منها «أكبر كثيراً» بالنسبة لما يشغل اهتمامه: إنه العمل على تكملة وتتميم تاريخ «النهر الخالد»، نهر الفلسفة في أوروبا. وهكذا فالفلسفة الإسلامية تمكن - الباحثين الغربيين - من ثلاثة أمور أساسية بالنسبة لمشاكلهم الفكرية:

- هي تمكنهم من «تتبع دخول أفكار اليونان في مدنية الشرق...» الشيء الذي يعني مواصلة التأريخ للفلسفة اليونانية.
- وهي تمكنهم من مقارنة المدنية الإسلامية بالمدنية اليونانية، مقارنة ترمي إلى بيان أن الفلسفة لم تظهر في المدنية الإسلامية من داخلها وإنما نقلت إليها، وبالتالي البرهنة على أن الفلسفة «ظاهرة فريدة» خاصة باليونان «لا يمكن تحليل ظهورها بأسباب خارجة عنها»، وبالتالي فهي لاتدين بشيء للحضارات القديمة كالحضارة العصرية والحضارة البابلية مثلما أنها لاتدين بشيء للحضارة العربية.
- ودراسة الفلسفة الإسلامية تمكن الباحث الغربي ثالثاً من التعرف على «أول محاولة للتغذي بثمرات الفكر اليوناني...» من جهة ومن الوصول كذلك «بطريق القياس إلى نتائج متعلقة بدخول العلوم اليونانية من طريق العرب إلى النصارى في القرون الوسطى» مع التأكيد على ضرورة «التحفظ» في هذا «القياس» وعدم «الإفراط فيه» الشيء الذي يعني بالعربي الفصيح التحفظ حتى من أهمية الدور الذي قد تكون الفلسفة الإسلامية قد قامت به كـ «واسطة».

هل نحتاج بعد كل هذا الوضوح إلى تعليق؟ لنكتف بالتذكير بما سبق أن قلناه قبل عن طبيعة الرؤية الاستشراقية في الفلسفة وإنها تصدر عن «المركزية الأوروبية» وتعمل على تعزيزها وتكريسها. إن الهدف عند دييور كما عند غيره من المستشرقين ليس فهم الفلسفة الإسلامية لذاتها، بل استكمال فهمهم للفلسفة اليونانية ولل فكر الأوروبي عامة. والنموذجان التاليان يؤكدان هذه الحقيقة من جوانب أخرى.

لنا كتاب الدكتور بينس S. Pines «مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود»<sup>(١٢)</sup> الذي صدر في الثلاثينات من هذا القرن مثلاً نموذجياً عن تطبيق المنهج الفيلولوجي في الدراسات الإسلامية من طرف المستشرقين. فهو من جهة يعتمد في بناء الموضوع على النصوص التي يحاول جاهداً جمعها من جميع المصادر المتوفرة وهو من جهة أخرى يركز على جزئيات الموضوع إذا وجدها جاهزة أو يعمل على تجزئة الموضوع إلى أجزاء إن كان فيه تركيب، ثم يبحث لكل جزء عن «أصل» مقطوع به أو محتمل في هذه الثقافة أو تلك من الثقافات السابقة على الاسلام، ثم أخيراً، عندما يحين وقت استخلاص النتيجة العامة يتوقف أو يتردد خوفاً من أن تكون هناك نصوص لم تكتشف بعد قد لاتؤيد الحكم الذي يمكن إصداره. إن صاحب المنهج الفيلولوجي لا ينتهي إلى نتيجة نهائية صريحة بل يترك الباب مفتوحاً...

قد يبدو، من الناحية «العلمية» أن هذا المنهج منهج سليم لأنه «شديد الاحتياط» لا يستسلم للتخمينات ولا للفرصيات... ولكن هذه «المزايا» لاتلبث أن تتوارى أمام المساوئ المترتبة عنها، هذا فضلاً عن أن للمنهج الفيلولوجي عند المستشرقين خلفية أيديولوجية خاصة، لنؤكد أولاً أن النظرة التجزئية التي يصدر عنها ويعتمدها هذا المنهج تمارس عدواناً خطيراً على النصوص وبالتالي على فكر صاحب النص وذلك عندما تفتته وتقتل الحياة في سياقه وتنتزع منه ماتريد لتلقي بالباقي في سلة المهملات، أما حرص هذا المنهج على رد كل فكرة إلى «أصل» سابق عليها فيعني، كما لاحظنا سابقاً، الصدور عن فكرة مسبقة، بل عن حكم عام مسبق قوامه إنكار قدرة الفكر على الإبداع والإتيان بجديد لأنه مادام الإبداع لا يكون من الصفر فكل ما يعتبر جديداً يمكن إرجاعه إلى أصول قديمة. وإذا كان المنهج الفيلولوجي يطمس جوانب الإبداع والخلق في المنظومات الفكرية عندما يحصر نطاق بحثه داخل ثقافة معينة كالثقافة الأوروبية مثلاً فإنه يبقى مع ذلك الإبداع قائماً داخل هذه الثقافة ولدى من يعتبرون «أصولاً» للأفكار والأنساق المجزأة. ولكن عندما يتعدى الأمر ذلك إلى الخروج بالأفكار والأنساق المجزأة من محيط الثقافة التي تنتمي إليها للبحث لها عن أصول خارج هذه الثقافة فإن ذلك يعني إنكار الإبداع ليس فقط على الأشخاص، بل أيضاً على الثقافة التي ينتمون إليها. وهكذا ينتهي المنهج الفيلولوجي إلى حكم عام أكثر تعسفاً وعدوانية من أي منهج آخر.

لننظر الآن على ضوء هذه المعطيات إلى كتاب بينس الذي يكشف عنوانه عن مضمونه وغايته: «مذهب الذرة عند علماء المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود». إن الأمر يتعلق إذن لايبحث يتناول نظرية علماء الكلام المسلمين في الجواهر الفرد كما هي داخل الثقافة الإسلامية، أي بوصفها نظرية تستقي معناها ودلالاتها من



الكل الذي تنتمي إليه، وهو علم الكلام، في ذات الوقت تؤدي داخله وظيفة معينة، بل يتعلق الأمر ببحث هدفه الأول والآخر «الكشف» عن الأصول اليونانية أو الهندية لجملة الآراء التي أدلى بها علماء الكلام والفلاسفة حول موضوع «الذرة». ومعنى هذا أن التفكير خلال البحث يتجه إلى خارج الثقافة العربية الإسلامية وليس إلى داخلها. وبعبارة أخرى إنه يريد أن يتعرف على ماهو خارج عنها وليس على ماهو داخل فيها.

يتألف كتاب بينس من ثلاث فقرات رئيسية:

- ١ - مذهب الجوهر الفرد في علم الكلام
- ٢ - مذهب الرازي في الجوهر الفرد ومصادره.
- ٣ - مصادر مذهب الجوهر الفرد في علم الكلام<sup>(٤٣)</sup>

لاشك أن الانطباع الأول الذي يتركه كتاب بينس في نفس القارئ سيكون مشفوعاً بالتقدير والإعجاب لما بذله المؤلف من مجهود كبير لجمع المعلومات من مصادر متعددة جلها مخطوطات لم تكن قد نشرت قبل، هذا إلى جانب ذلك العدد العديد من المقارنات والإحالات والهوامش مما يدل على اطلاع واسع ورغبة في الدقة العلمية. ولكن هذا الانطباع سرعان ما يأخذ في التبخر بمجرد ما يعود القارئ إلى الكتاب ليعيد قراءته بعين فاحصة ناقدة. ولعل أول ما يمكن تسجيله في هذا الصدد هو أن ماهو حاضر في ذهن المؤلف ويتكرر باستمرار ليس فقط أسماء المفكرين المسلمين الذين ينقل عنهم، بل أيضاً وبالدرجة الأولى أسماء المفكرين اليونان والهنود وبعبارة أخرى إن أفكار المؤلفين المسلمين تقرأ هنا، لا بواسطة معطيات الثقافة العربية الإسلامية وهمومها وتطلعاتها، بل بواسطة أفكار علماء اليونان والهنود.

أما الأطروحة الرئيسية التي يريد الكتاب الدفاع عنها فهي ذات شقين:

الأول هو التشكيك في كون آراء المتكلمين المسلمين في الجوهر الفرد ذات أصول يونانية أو ترجع إلى مذاهب تشكل امتداداً للفلسفة اليونانية، كما قال بذلك بريترل<sup>(٤٤)</sup> والقول بدلا من ذلك بأنها أقرب إلى آراء الهنود في الذرة وأكثر شبهاً بها، وإثبات هذه الدعوى عرض المؤلف بتفصيل لآراء الهنود في الموضوع.

أما الشق الثاني من الأطروحة ذاتها فيتعلق بمصادر فلسفة الرازي وبكيفية خاصة نظريته في الجزء الذي لا يتجزأ والتي يرجعها بينس دون تردد إلى أفلاطون وديمقريطس.

قد يتساءل القارئ وما الفائدة من هذا وذاك؟ ماذا يفيدنا أن يكون هناك شبه قوى بين آراء المتكلمين المسلمين في الجوهر الفرد أو الذرة وبين آراء علماء الهنود في

الموضوع نفسه، وأن يكون الرازي قد استقى آراءه من أفلاطون وديمقريطس؟

الواقع أن «الفائدة» هنا يجب أن ينظر إليها لا بالنسبة لنا نحن العرب الذين لم يكن خطاب بينس موجهاً لنا، بل بالنسبة للفكر الأوروبي الذي كان يفكر بواسطته ومن أجله. إن «الفائدة» في هذه الحالة هي، كما رأينا عند ديبور، تتميم تاريخ الفكر الأوروبي بالتعرف على تأثير الفكر اليوناني هنا وهناك، وعلى تفوق العقل «الآري» على العقل «السامي». وهكذا يقرر بينس أن آراء المتكلمين المسلمين في الجوهر الفرد لا يمكن أن تكون من إنتاج الثقافة الإسلامية وحدها وأن «استقلال مذهب الإسلاميين عن التأثير بغيره أمر بعيد الاحتمال جداً». وإذا تقرر هذا - وهو مصادرة على المطلوب - فإن الشبه بين آراء المسلمين وآراء الهنود يرجع أن تكون الثقافة الهندية، وليس الفلسفة اليونانية هي المنبع الذي استقى منه المسلمون آراءهم في هذا الموضوع. ذلك - وهذا تحليل عجيب - لأنه «لو أننا اعتبرنا هذا المذهب «مذهب الذرة عند المسلمين» كما اعتبره بريترل، استمراراً لمذهب يوناني الأصل تطور واتخذ صورة أخرى في القرون الأخيرة قبل الإسلام، لوجب علينا أيضاً أن نعيد النظر في استدلال علماء الهنديات من حيث إنهم يحاولون أن يثبتوا استقلال نشأة مذهب الهنود من غير تأثير أجنبي مستندين في ذلك إلى اختلافه عن مذهب الجزء القديم عند اليونان» «ص - ١٢١» معنى هذا أن الرؤية الاستشراقية تقبل أن يكون للهنود مذهب مستقل في الذرة، وفي غيرها، ولا تقبل أن يكون للعرب مثل هذا المذهب. هل يمكن أن نجد لهذا النوع من التحكم تفسيراً آخر غير التفسير الذي تملأ النظرية إلى النظرية التي تصنف البشر إلى «آريين» و«ساميين»؟

هذا عن «الفائدة» من إرجاع مذهب الجوهر الفرد عند المتكلمين المسلمين إلى «أصل» هندي - آري. أما عن «الفائدة» من إرجاع آراء الرازي إلى أفلاطون، وبالضبط إلى ديمقريطس فيعبر عنها بينس كما يلي «...وعلى هذا فلقد كان الرازي متمسكاً عن شعور منه بما أثر عن أفلاطون ويحاول أن يعارض به آراء أرسطو، وكان هو أو سلفه يحاول أن يدخل فيه آراء أخرى خصوصاً للفلاسفة الذين تقدموا سقراط. على أننا لو أردنا أن نقدر القيمة الحقيقية لما يتضمنه مذهب الرازي ونعين مكانه في تاريخ العلم، لكان من أهم ما يظهر لنا، ناحية أخرى وهي أن الرازي يبدو واحداً من الذين واصلوا حمل التراث المتصل بمذاهب الجوهر الفرد القديم «...» فيجب أن نعتبر الرازي منذ الآن عالماً من أكبر الأعلام في تاريخ التراث الديمقراطي خلال مدة استمرت مايقرب من ألف عام كاد أن يكون. هذا التراث فيها نسياً منسياً» «ص ٧٢ - ٧٦».

«حفظ التراث الديمقراطي» - وهو جزء من التراث اليوناني الأوروبي - تلك هي القيمة الحقيقية لمذهب الرازي في نظر «الباحث الغربي»، وذلك هو «مكانه في تاريخ العلم»... الأوروبي طبعاً.

هل نحتاج بعد هذا الوضوح إلى مزيد بيان؟  
لننتقل إلى النموذج الثالث والآخر ولننظر كيف سيجتهد هو الآخر في خدمة الفكر الأوروبي... وتأكيد المركزية الأوروبية.

\* \* \*

الإشارة إلى أن دييور وصف كتابه «تاريخ الفلسفة في الإسلام» بأنه «أول سبقت» محاولة لبيان تاريخ الفلسفة الإسلامية في جملتها، وقلنا آنذاك إن كتاب دييور كان فعلاً أول كتاب من نوعه... وعلى الرغم من أن كتاب دييور قد صدر في السنوات الأولى من هذا القرن وعلى الرغم من سلسلة الكتب التي تؤرخ للفلسفة الإسلامية ككل أو كأجزاء والتي توالى منذ ذلك التاريخ سواء بأقلام مؤلفين عرب أو بأقلام مستشرقين فإن هنري كوربان الذي أصدر عام ١٩٦٤ كتاباً بعنوان: «تاريخ الفلسفة الإسلامية»<sup>(٤٥)</sup> لم يتردد في استهلال مقدمته بالقول: «ليس لنا سلف يمهّد لنا الطريق في هذه الدراسة». هكذا يشعر هنري كوربان قارئه منذ السطر الأول من كتابه بأن الأمر يتعلق بمشروع جديد للتاريخ لـ «الفلسفة الإسلامية» مشروع حدد كوربان نفسه «اسمه وبنياته» في النقاط التالية:

● فمن جهة يتعلق الأمر بـ «فلسفة إسلامية» وليس بـ «فلسفة عربية» إن كوربان يستعيد مشكلة «التسمية» التي أثارها زملاؤه المستشرقون من قبل، ليقرر أن عبارة «الفلسفة العربية» تقصي فلاسفة إسلاميين إيرانيين «كتبوا بالفارسية حيناً وبالعربية الفصحى حيناً آخر». وبما أن هؤلاء قد ساهموا بقسط وافر في بناء «العالمية الروحية لمفهوم الإسلام»، حسب تعبير كوربان، وبما أن مشروعه يتناول «الفلسفة الإسلامية التي ترتبط نهضتها وانتشارها الأساسي بالواقع الديني الروحي والتي إنما وجدت لتشهد على أن الإسلام لا يعبر عن ذاته بشكل تام وحاسم بالفقه وحده كما يشاع ذلك خطأ»، فإن الفلسفة موضوع البحث فلسفة «إسلامية» ليس فقط لأن معظم رجالها لم يكونوا عرباً بل أيضاً لأن موضوع البحث هو «العالمية الروحية للإسلام»، وسنبين فيما بعد ماتعنية هذه العبارة في تفكير كوربان.

● ومن جهة ثانية فإن مشروع كوربان «لاسلف له» لأنه لا يقتصر على المخطط «التقليدي» الذي تتبّع كتب تاريخ الفلسفة الذي لايهتم إلا ببعض الأسماء الكبيرة التي عرفتهم أوروبا في العصور الوسطى بواسطة الترجمات اللاتينية والذين تنتهي

قائمته بآبن رشد الذي أعطى لأوروبا «الرشدية اللاتينية»... بل إن «المشروع» يتجاوز هذا المخطط ويتعدى حدوده لينظر إلى «التأمل الفلسفي في الإسلام» في شموليته وخط تطوره العام الذي لم يتوقف مع موت آبن رشد بل استمر «في المشرق ولاسيما في إيران» إلى أيامنا هذه<sup>(٤٦)</sup>.

● ومن جهة ثالثة فإن هذا المشروع الجديد لتاريخ «الفلسفة الإسلامية» لا يتقيد كما يقول صاحبه، بالمفهوم التقليدي الشائع لكلمة «فلسفة» والذي تحدد تاريخياً بذلك «التمييز الفاصل الواضح بين الفلسفة واللاهوت في الغرب» الذي يعود إلى القرون الوسطى الأوروبية والذي يقوم على الفصل بين ما هو ديني وما هو دنيوي حيث تمثل الفلسفة العقل «الدنيا» ويمثل اللاهوت «الدين» الشيء الذي يرتبط ارتباطاً عضوياً بظاهرة الكنيسة. وبما أن الإسلام لم يعرف الكنيسة ولا هذا الفصل بين الديني والدنيوي فإن الفلسفة الإسلامية لم تكن تشكل «المقابل للاهوت» بل كانت فلسفة ولاهوتاً في الوقت نفسه. وعلى الرغم من أنها قد عرفت «أكثر من موقف صعب» في التوفيق بين العقل والدين، فإنه «حيثما استقر المقام بالتحقيق الفلسفي في الإسلام كان التفكير عندها منصباً على أمر أساسي هو النبوة والوحي النبوي وعلى المشاكل والمواقف التفسيرية التي يتضمنها هذا الأمر الأساسي، وعندها تأخذ الفلسفة شكل فلسفة نبوية أو حكمة لدنية». ومن هنا يعطي هنري كوربان أهمية بالغة لما يسميه بـ «الفلسفة النبوية عند الشيعة بشكلها الرئيسي: الإمامية الاثني عشرية والاسماعيلية».

إذا نحن أخذنا الأمور بظواهرها أمكن القول دون تردد أن هنري كوربان يمزق بمشروعه وبصورة علنية أهم الدعائم التي قام عليها تاريخ الفلسفة في الغرب كما يتمرد بصراحة على مكونات الرؤية الاستشراقية. فهو من جهة يلتزم لمفهوم الفلسفة في الإسلام مضموناً من داخل الإسلام نفسه، وهو من جهة ثانية يركز على ماتنفرد به عن الفلسفة في الغرب، بما في ذلك الفلسفة اليونانية، كما أنه يجعل بدايتها مع قيام الإسلام وبالضبط مع «التأمل الروحي في القرآن» الذي يقول عنه إنه «مسترسل إلى يومنا هذا»...

غير أن «أخذ الأمور بظواهرها» منهج يرفضه كوربان نفسه لأنه لا يعبر عن الدوافع والأهداف الحقيقية. فلنبحث إذن في «باطن» المشروع، ولكن قبل ذلك لابد من التنويه بكون كوربان قد أبرز ما يهمله «تاريخ الفلسفة الإسلامية» عادة، نقصد بذلك الفكر الشيعي والفلسفة الإشرافية. لقد أرخ كوربان فعلاً لما درج على إهماله تاريخ الفلسفة الإسلامية المستنسخ من تاريخ الفلسفة في الغرب.

بعد هذا التنويه المبدئي نعود لننظر إلى مايؤسس «باطن» مشروع كوربان مقتصرين على مناقشة مسألتين اثنتين:

تتعلق الأولى بالبنية الداخلية للمشروع بينما تتعلق الثانية بدوافعه وتطلعاته.

بخصوص النقطة الأولى يميز كوربان بين ثلاث حقبة كبرى في «الفلسفة الإسلامية» كما يتصورها:

- الأولى تمتد منذ ظهور الإسلام إلى وفاة ابن رشد .
- والثانية تمتد على مدى القرون الثلاثة التي تسبق النهضة الصفوية في إيران .
- بينما تمتد الثالثة : ابتداء من القرن السادس عشر مع «تقدم النهضة الصفوية تقدماً مدهشاً للفكر والمفكرين في إيران ... حتى أيامنا هذه» .

الحقبة الأولى : معروفة وهي تضم الفرق الكلامية الإسلامية والفلاسفة والمتصوفة أما الحقبتان الثانية والثالثة فتشمل الفلسفة الإشراقية الإيرانية، بدءاً من السهروردي .

نحن لانطرح هنا هذا النوع من التحقيق للمناقشة، إذ يمكن تسويغه على كل حال، ولكن السؤال الذي يفرض نفسه، ويتعلق بمسألة المنهج، هو: كيف تأتي لكوربان الربط بين الحقبة الأولى والحقتين التاليتين ليُجعل من الحقب جميعاً خطأ واحداً، أو على الأصح «دائرة واحدة» باعتبار أن صاحبنا لا يؤمن بالتاريخ الخطي كما سنلاحظ بعد .

ويأتي الجواب من كوربان نفسه واضحاً إذ يقول: «يعود الفضل في القسم الأول من هذه الدراسة «الحقبة الأولى» ... إلى عدد من مفكري الحقتين الثانية والثالثة»، ثم يضيف مباشرة: إذ كيف نوضح ما بينة جوهر الفكر الشيعي كما تعرضه تعاليم الأئمة الشيعة خلال القرون الثلاثة الأولى للهجرة مثلاً، دون أن نحسب حساب الفلاسفة الذين شرحوا هذه التعاليم فيما بعد»<sup>(٤٧)</sup> ومعنى هذا أن كوربان يقيم مشروعه كله على قراءة أو تأويل، تعاليم أئمة الشيعة في الحقبة الأولى بواسطة الفلسفة الإشراقية التي تشكل موضوع الحقتين الثانية والثالثة. هذه القراءة - التأويل، قراءة ماقبل بواسطة مابعد - هدفها جعل نقطة انطلاق الفلسفة الإسلامية ودائرة تحركها هو مايسميه كوربان بـ «الفلسفة النبوية»، هذه الفلسفة التي يعلم الجميع، وفي مقدمتهم كوربان نفسه، أنها لم تقبلور إلا على يد الفلاسفة الإسماعيليين والمتصوفة الإشراقيين، وهي فلسفة يعلم كوربان وغيره من مؤرخي الأديان والفلسفات الدينية أنها ترجع في بنيتها واتجاهها ومضمونها العام إلى الفلسفة الدينية الهرمسية، فلسفة «العقل المستقيل» في الموروث الذي انتقل إلى الإسلام من العصر الهيلينستي.<sup>(٤٨)</sup> إن هنري كوربان يفسر إذن بدايات الفكر الشيعي بنهاياته، فيجعل النهاية هي البداية ثم يعمم هذه النهاية - البداية على الفكر الفلسفي في الاسلام فيجعله فكراً باطنياً على

النمط الإسماعيلي خاصة، مما يجعل من «تاريخ الفلسفة الإسلامية» تاريخاً «للعرفان الشيعي»، بل تجليات لهذا العرفان، لأن العرفان لا يؤمن بالزمن والتاريخ، لأن له زمنه الخاص. في هذه «التجليات» العرفانية المقروءة أوائلها بواسطة أواخرها، يتقلص بطبيعة الحال، إلى درجة الصفر، تاريخ التيارات العقلانية في الإسلام بمختلف منازعها ودرجاتها. هكذا يتقلص حجم المعتزلة «عشر صفحات مقابل ست وخمسين صفحة للشيعة الاثني عشرية وحجم الاشاعرة «ست عشرة صفحة بدلا من سبع وثلاثين صفحة للإسماعيلية» بينما يلخص الكندي في بضع فقرات صغيرة. أما الفارابي فيبرز فيه الجانب الإشراقي الصوفي كما يقتصر الحديث بخصوص ابن سينا على مشروع فلسفته المشرقية. وأما ابن رشد المعروف برفضه للعرفان وتمسكه الشديد بالعقلانية فيؤول قوله بـ «الباطن» و «الظاهر» تأويلاً باطنياً، وتنسب إليه «باطنية»<sup>(٤٩)</sup> خاصة به، ومع ذلك، وبسبب من هذه «الخصوصية» يقلص حجمه إلى أقصى حد ممكن «تسع صفحات مقابل خمس وعشرين صفحة للسهروردي مثلاً. هذا ومعروف أن ابن رشد إنما يعني بـ «ظاهر» النصوص المعنى النصي فيها بينما يقصد بالتأويل رد هذا الظاهر إلى المعنى المجازي حسب ماتقتضيه أساليب اللغة العربية، بعيداً عن كل عرفان باطني» .

لماذا هذا «الإنقلاب» في «التاريخ» للفلسفة في الإسلام؟ هل لأن هنري كوربان يريد أن يصحح «خطأ شائعاً» وينصف «مظلوماً» ويعيد الاعتبار لـ «ماهمله التاريخ» الذي خط مساره أمثال المستشرق ديور... أم أن وراء ذلك دوافع وحوافز أخرى أجنبية عن الاسلام والفكر الشيعي والفلسفة الإشراقية، دوافع وحوافز تحركها - مثلاً - المركزية الأوروبية وتناقضات الفكر الغربي؟

الواقع إن مشروع هنري كوربان لهو كذلك بالفعل، إنه نتاج تناقضات الفكر الفلسفي في الغرب وليس نتيجة الرغبة في خدمة جانب «مجهول» أو «مظلوم» في الفكر العربي الإسلامي. وهذا لاندعيه عليه إدعاء، بل إنه مايميط اللثام عنه أحد تلامذته ومريديه من بني جلدته في كتاب صدر حديثاً بالفرنسية<sup>(٥٠)</sup> يبشر بالرؤية الغنوصية لهنري كوربان ويشرح إشكاليته الفكرية والدوافع التي جعلته يرى في الفلسفة الإشراقية في الإسلام معيناً له في خصوصاته الفكرية في بلده. لنقتصر، نظراً لضيق المجال على إبراز المعطيات التالية:

إذا كان ديور ينتمي إلى المفكرين الغربيين الذين أنتجهم النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وهي الفترة التي بلغ فيها العقل الأوروبي أوج طموحاته فغدا يعد نفسه قادراً ليس فقط على السيطرة على الطبيعة بواسطة العلم والصناعة بل أيضاً على حل مشاكل الإنسانية كلها وتحقيق النصر النهائي للمعقولية في كافة المجالات مما

عرفتها فرنسا آنذاك، فاتخذ موقفاً معادياً من هيجل صاحب «ظاهريات العقل» وفلسفـة التاريخ» وفلسفة الحق»... هيجل قمة العقلانية في أوروبا القرن التاسع عشر الذي امتد تأثيره إلى العقود الأولى من القرن العشرين.

ولكن يقاوم هنري كوربان - على الأقل في ذات نفسه - هذا المارد الجبار، هيجل، اتجه كما يقول تلميذه المشار إليه آنفاً إلى السهروردي وبكيفية عامة إلى فلاسفة الإشراق في الإسلام «بيحث لديهم عن صور للذاتية غير قابلة للارتداد إلى العام الشخص»<sup>(٥١)</sup> الذي يشكل حجر الزاوية في فلسفة هيجل. وعندما انتقل كوربان إلى تركيا ليتولى هناك في استنبول إدارة المعهد الأركيولوجي الفرنسي ١٩٤٥ - ١٩٤٥، انكب على دراسة مخطوطات فلاسفة الإسماعيلية والمتصوفة الإشرافيين. أما في إيران التي انتقل إليها عام ١٩٤٥ ليتولى في طهران، ولدة ثلاثين سنة، إدارة قسم الدراسات الإيرانية الذي أنشأه بنفسه داخل المعهد الفرنسي الإيراني، فقد تمكن من الفوص بعيداً في أعماق الفكر الشيعي والفلسفة الباطنية والفكر الإيراني جملة قديمه وحديثه... كل ذلك دون أن ينسلخ أو يتحرر من إشكالية الفكر الأوروبي وأزمته، بل العكس من ذلك ظل يحتفظ بها في فكره محاولاً إيجاد حلول لهما لدى «المشرقيين» وفلسفتهم «النورانية»، مما جعل أفكاره ومنحنى حياته وانسجام الحقائق التي يؤمن بها تتبلور كلها في مطمح واحد: التوفيق بين فلسفة مشرقية الشرق وفلسفة مشرقية الغرب، والكشف عن الطريق المستقل الخاص بالمذاهب الغنوصية العرفانية المرتبطة بالديانات السماوية والعمل من خلال ذلك على جعل الصور الرمزية لـ «تاريخ آخر» حية في الحاضر»<sup>(٥٢)</sup> والمقصود: صور عالم الألوهية والملائكة كما رسمه وكتب «تاريخه» فلاسفة الإشراق في الإسلام من جهة، وحاضر أوروبا من جهة أخرى.

ماذا يريد هنري كوربان من وراء ذلك؟ ماذا ستستفيد أوروبا - الحاضر، من الصور الرمزية التي رسمها فلاسفة الاستشراق في الإسلام عن عالم ماوراء الطبيعة وما فوق التاريخ؟

يجيب تلميذ هنري كوربان على لسانه قائلاً: «إن أوروبا لا يمكن أن تنقذ فكرها الخاص إلا إذا التقت، خارجها، بمن يكشفون لها ماهو موجود فيها. انه لاحياة للروح إلا في الوحدة اللامحدودة للحقيقة، إلا في طرح حدود العقل طرْحاً فعلاً من طرف العقل ذاته. إن تسليط الضوء على المفكرين الإشرافيين ليس الهدف منه إضافة نظرية جديدة في «الخيال» إلى النظريات الغربية في المعرفة، بل إن الهدف منه هو مساهلة تصورتنا للعالم «نحن الغربيين»، ومناقشة بدهياته ومقدماته: لماذا هو واقعي بالنسبة إلينا ما يبدو لنا أنه الواقع؟

كان يشكل أبرز مظاهر المركزية الأوروبية في عالم الفكر والثقافة، فإن هنري كوربان ينتمي بالعكس من ذلك إلى فترة ما بين الحربين من هذا القرن، الفترة التي تميزت بوقوع الفكر الأوروبي تحت تأثير نتائج الحرب العالمية الأولى المدمرة وكابوس الحرب العالمية الثانية قبل وقوعها ثم نتائجها الأكثر تدميراً بعد قيامها... في هذه الفترة، فترة ما بين الحربين، عاشت أوروبا أزمات نفسية وقلقاً مصيرياً نتيجة ويلات الحرب وكابوس الحرب فقامت فلسفات لاعقلانية تهاجم عقلانية القرنين الثامن عشر والتاسع عشر التي أرسى دعائمها كانط وبلغ بها أوجها هيجل، كما اتجه الفكر الأوروبي إلى إبراز جوانب أخرى في الإنسان غير جانب العقل وتضخيم دورها على حسابها، بل وضد عليه: اللاشعور عند فرويد، معطيات الشعور عند برجسون وجودية هيدجر وباسبرن... إلخ. ولم يسلم الاستشراق بدوره من تأثير هذه الظاهرة، ظاهرة «الثورة» على العقلانية، وكيف يمكن أن يسلم منها وهو ابن الحضارة التي أفرزت هذه الظاهرة؟

لقد كان ماسينيون، المستشرق الفرنسي المعروف، من أبرز من مارسوا في ميدان الاستشراق هذا «الكفران» بالعقلانية والهروب إلى الذات «ومواجيدها»، وقد أتاحت له رحلته إلى المشرق - في إطار الدور الاستكشافي الاستعماري، وقد سبق له أن مارس الاستعمار مباشرة في المغرب العربي - فرصة مكنته من اكتشاف الحلاج المتصوف المشهور فوجد في تصوفه ومأساته ما جعله يعانق فيهما أزمته الروحية ويعيش داخلهما أزمة الفكر الأوروبي الذي ينتمي إليه ويقرأ فيهما بـ «تعاطف» رومانسي روحانية المسيحية الأوروبية في القرون الوسطى.

وما يهمننا هنا ليس ماسينيون بذاته، وإن كانت تجربته الاستشراقية تستحق التحليل النقدي والتعرية الشاملة، الشيء الذي ليس هاهنا مجال الخوض فيه... وإنما يهمننا تلميذه هنري كوربان. فعلا كان ماسينيون من أبرز الأساتذة الذين أثروا في هنري كوربان الشاب ورسموا له خط سيره الثقافي، فهو الذي وجهه إلى دراسة ابن سينا والفلسفة الإشرافية في العشريـات من هذا القرن، ولربما في أفق التخصص في الإيرانية ضمن مشروع استشرافي يصدر كغيره من المشاريع الاستشراقية عن خلفيات ودوافع ذات علاقة بالتوسع الاستعماري، اتجه هنري كوربان في دراسته ذلك الاتجاه فاكشف شيخ الإشراق شهاب الدين السهروردي الحلبي الذي أغرم به وظل ملازماً له طول حياته. وفي الوقت ذاته، وطوال الثلاثينات، أضاف هنري كوربان إلى اهتماماته الإشرافية «الاسلامية» اهتماماً آخر أوروبياً ولكن من النوع نفسه. اهتم بفلسفة هيدجر أبي الوجودية وفيلسوفها الأكبر آنذاك كما اهتم أيضاً بكارل ياسبرن، أحد أقطاب الوجودية أيضاً، فدرسهما وترجم بعض كتبهما إلى الفرنسية. ولم يكن هنري كوربان مجرد قارئ ولا مجرد مترجم بل لقد انخرط في الصراعات الفكرية التي

لماذا كان ماهو تاريخي وماهو لاتاريخي لايشكلان وحدة واحدة بل يتمايزان كما يبدو ان لنا؟

ويضيف التلميذ المريد الذي ينطق باسم أستاذه فيقول: «إن إحياء فلاسفة اصفهان عمل يهدف إلى جعل القضايا التي طرحوها تعيش بدورها من جديد في قلب العقل الأوروبي. إن الرحلة إلى المشرق تهية، حسب هنري كوربان، لعملية تحويل وتغيير في الغرب. وللفلسفة دور يجب أن تقوم به في هذا التحول التاريخي، بل هذا الخلق الجديد، الذي ينتظر أوروبا. ذلك لأنه إذا كان صحيحاً أن الفلسفة في تاريخ الدول تعمل دوماً على صبغ «الرمادي بالرمادي» ولا تأتي إلا متأخرة،<sup>(٥٦)</sup> فإنها تستطيع مع ذلك أن تمنح الحاضر «الأوروبي» الوعي بصور عالم مافوق التاريخ، إنها تستطيع أن تجعل من نفسها البلورة التي ينعكس فيها حاضر أبدي يجد فيه الحاضر التاريخي «القائم» أصله ومنبعه. لقد وجد هنري كوربان نفسه أمام مهمة أخذت تتسع لتتخذ حجم فينومينولوجيا عامة. وإذن فالأمر يتعلق بالكشف عن تمثيلات فكر الشرق Les moemes de le Orient<sup>(٥٧)</sup> من أجل تعميم العقل الذي كان هوسيرل ومن قبله كانط ونيشيه، قد بدأ في الكشف فيه عن «القارة الغربية» «العقل الأوروبي». وهنا أيضاً كان الطموح - طموح هنري كوربان - هو تطويق هيجل، ليس على مستوى فلسفة الحق عنده، التي لايمكن تجاوزها بل على مستوى فلسفة الروح»<sup>(٥٨)</sup>.

من أجل الغرب إذن وبوحي، بل وبضغط من أزمتته الفكرية في فترة ما بين الحربين انصرف هنري كوربان يبحث في «الفلسفة الإسلامية» عن حلول لانعكاسات تلك الأزمة في نفسه. لقد ذهب إلى الشرق يحمل معه أزمة الغرب الروحية وصراعاته الفكرية، فراح يبحث في الفكر الإشرافي في الإسلام عن عزاء يقاوم به خصومه في الغرب، وبالذات العقلانية الهيجيلية التي وحدت ما بين الفكر والتاريخ ونظرت إليهما في صيرورتهما على أنهما تجسيد للمطلق. وقد وجد في فلسفة الإشراف، فلسفة السهروردي وتلامذته، الفلسفة النقيض لفكر هيجل فتمسك بها وانغمس في خيالاتها وشطحاتها. ولو وقف هنري كوربان عند هذه النقطة لكان الأمر يخصه وحده، ولما كان يجوز لنا ان نؤاخذه على شيء من ذلك. ولكن هنري كوربان تخطى هذه النقطة وانطلق «يؤرخ» للفكر الإسلامي من منظور غنوصي اشرافي وبطريقة تجعل فلسفة الاشراف السهروردي الهرمسية الطابع والاصول هي التجلي الأسمى لحقائق النبوة في الإسلام مقلداً في ذلك هيجل الذي جعل فلسفته هي التجلي الأسمى لحقائق كل من الفلسفة والدين في الغرب. وهكذا فإذا كان هيجل قد مارس امبريالية على تاريخ الفكر الغربي الذي تعامل معه فكفر للعالم كله فان هنري كوربان قد مارس عدواناً وامبريالية على

النمط الهيجيلي، ولكن لا على الفكر الغربي بل على الفكر العربي الإسلامي... وذلك هو حقيقة «التعاطف الاستشراقي» مع الروحانية الإشرافية في الإسلام.

\* \* \*

وبعد فما هي الخلاصة العامة التي يجب أن نخرج بها من هذه الجولة السريعة التي حللنا فيها طبيعة الرؤية الإستشراقية ومكوناتها، في ميدان كان ينظر إليه لحد الساعة على أنه أقل الميادين تعرضاً للعدوان الاستشراقي، ميدان الفلسفة.

نحن لاننكر مجهودات كثير من المستشرقين الذين ساهموا في نشر وتحقيق عدد مهم جداً من كتب التراث العربي الإسلامي والذين سلطوا كثيراً من الاضواء على جوانبه... ولكن يجب أن نكون واعين في الوقت ذاته بأن اهتمامهم بهذا التراث سواء على مستوى التحقيق والنشر أو على مستوى الدراسة والبحث لم يكن في أية حال من الأحوال، ولا في أي وقت من الأوقات، من أجلنا نحن العرب والمسلمين، بل كان دوماً من أجلهم هم. واذن فيجب أن نتعامل معهم على هذا الأساس. وإذا شعرنا في وقت من الأوقات بضرورة الرد عليهم فيجب أن يكون ذلك لايصب اللعنات عليهم من الخارج بل بتحليل فكرهم من داخله والكشف عن دوافعه واهدافه... يبقى بعد ذلك كله أن تاريخ الثقافة العربية، بما في ذلك تاريخ الفلسفة في الإسلام، لم يكتب بعد. إن جميع ماكتب في هذا الموضوع هو إما تكرار لطريقة مفكرينا القدماء وإما استنساخ لطريقة المستشرقين وبالتالي تبني لا واع لأهدافهم وإشكالاتهم.<sup>(٥٩)</sup>



## هوامش

- ١ — تكفي الإشارة هنا إلى مجموع الأبحاث والدراسات التي كتبها كبار المستشرقين حول قضايا الفكر الفلسفي في الإسلام والتي نقلها إلى العربية الدكتور عبد الرحمن بدوي وأصدرها في كتاب بعنوان ( التراث اليوناني في الحضارة العربية الإسلامية ) وقد ظهرت الطبعة الأولى منه عام ١٩٤٠ .
- ٢ — مصطفى عبد الرزاق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص ٢٦ ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٥٩ .  
هذا والمصادر التي يحيل إليها المؤلف هي بالتوالي :
- G.T. Tennemann : Manuel de l'histoire de la philosophie, traduit de l'allemand par V.cousin 2eme éd T.1 pp 356 - 357, Paris, 1839.
- E Renan : Averroës et l'Averroisme pp 7 - 8, 2eme ed 1925.
- E Renan : Histoire générale et système comparé des langues sémitiques Paris. 6eme ed. p.10.
- ٣ — المصدر نفسه ص ٩٨ .
- ٤ — ماجد فخري في مقالته : الدراسات الفلسفية العربية ، ضمن كتاب الفكر الفلسفي في مائة سنة . ص ٢٥٥ الجامعة الأمريكية ، بيروت ، ١٩٦٢ .
- ٥ — مصطفى عبد الرزاق : المرجع نفسه ، ص ٢٧ .
- ٦ — المرجع نفسه ، ص ٣ .
- ٧ — المرجع نفسه ، ص ٤٥ .
- ٨ — المرجع نفسه مقدمة الكتاب ص : ط .
- ٩ — المرجع نفسه ، ص ٩٨ .
- ١٠ — المرجع نفسه ، ص ٣ .
- ١١ — المرجع نفسه ، ص ١٠١ .
- ١٢ — ظهرت الطبعة الأولى منه عام ١٩٤٧ وسنحيل هنا إلى الطبعة الثانية ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٨ .
- ١٣ — المرجع نفسه ، ص ٩ .
- ١٤ — المرجع نفسه ، ص ١٥ . يحيل على :
- V. Cousin ; Cours de l'histoire de la philosophie, T., pp 48 - 49, Paris, 1941.
- ١٥ — المرجع نفسه ص ١٦ والاحالة إلى :
- E. Renan : Histoire générale et système comparé des langues sémitiques. Paris, 2ème éd. p. 15 - 16.
- ١٦ — المرجع والصفحة ذاتهما ، الاحالة إلى :
- L. Gauthier : L'esprit sémitique et l'esprit aryen pp. 66.67 Paris, 1923
- ١٧ — المرجع والصفحة ذاتهما ، والاحالة إلى :
- E. Renan : L'Islamisme et la science, in. Cours et Conférence. 377. Paris, 1887.
- ١٨ — المرجع نفسه ، ص ٩ .
- ١٩ — المرجع نفسه ، ص ١٥ .
- ٢٠ — المرجع نفسه ، ص ٢٥ .
- ٢١ — المرجع والصفحة ذاتهما .
- ٢٢ — المرجع نفسه ، ص ٢٧ .
- ٢٣ — المرجع نفسه ، ص ٢٨ .
- ٢٤ — المرجع نفسه ، ص ٢٨ .

- ٢٥ — المرجع والصفحة ذاتهما .
- ٢٦ — المرجع نفسه ، ص ٢٩ .
- ٢٧ — المرجع نفسه ، ص ١٠ - ١١ .
- ٢٨ — المرجع نفسه ، ص ٢٢ .
- ٢٩ — انظر تحليلًا نقدياً مفصلاً لمشروع صاحب التمهيد والمشروع الذي نحن بصددته وذلك في كتابنا : ( الحقل - العربي المعاصر ) ص ١٣٧ وما بعدها ، دار الطليعة ، بيروت ، ١٩٨٢ .
- 30 - Bréhier : L'histoire de la philosophie, T. 1, Fasc. 1, p. 2. Paris, 1960.
- 31 - Ibid p. 42.
- ٣٢ — لعل مما له دلالة في هذا الصدد أن الشيخ مصطفى عبد الرزاق قد استشهد في أول كتابه بهذه الفقرة ، وذلك من أجل تبرير اقتضاره على تتبع ( جملة نظر الغربيين إلى الفلسفة الإسلامية ) منذ بداية القرن التاسع عشر وهي الفقرة التي تليها فيها منتهج كتاب تاريخ الفلسفة في الغرب تمهيد ص ٣ .
- 33 - Paul Masson-Oursel : La philosophie en Orient P.U.F.  
ترجمه إلى العربية محمد يوسف موسى ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٤٥ .
- 34 - Bacile Tatakis : La philosophie byzantine, P.U.F.
- 35 - Cité par Bréhier ibid. p. 25.
- 36 - Ibid p. 30
- ٣٧ — نقله إلى العربية وعلق عليه الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة وظهرت الطبعة الأولى منه عام ١٩٣٨ ، لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة ، وسنعمد هنا على الطبعة الرابعة الصادرة عام ١٩٥٧ .
- ٣٨ — عنوان الكتاب هو :
- S. MUNK : Mélanges de philosophie juive et arabe.
- ٣٩ — أما أول كتاب في الموضوع مؤلف عربي فهو كتاب محمد لطفي جمعة : تاريخ فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب ، وقد ظهر أول مرة عام ١٩٢٧ ، دار المعارف ، القاهرة .
- ٤٠ — لا بد من تكرار التنويه هنا بالجهود الذي بذله مترجم الكتاب سواء في الترجمة أو التعليق على بعض أحكامه أو تدوين بعض القضايا التي يشير إليها .
- ٤١ — يستعمل المترجم كلمة فصل بالنسبة لكل فقرة وبالتالي سمي فصول الكتاب أبواباً .
- ٤٢ — ترجمة الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة ، مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٤٦ .
- ٤٣ — يضم الكتاب ملحقاً بعنوان ( جهنم والمعزلة ) كما تضم الترجمة العربية بالكتاب مقالة المستشرق أوتو برينزل المشار أعلاه .
- ٤٤ — يختم برينزل بحثه المشار إليه في الهامش قبله بالقول إن نظرية المسلمين في الجوهر الفرد ترجع إلى مذهب فتوحي أخذ عن اليونان ، وإنما ليست من مصدر داخلي إسلامي ، نفس المرجع ص ١٤٧ .
- 45 - Henri Corbin : Histoire de la philosophie islamique Gallimard, Coll. Idée, 1964, Paris.
- هذا وكان المؤلف قد أنهى العمل في كتابه عام ١٩٦٢ وهو العام الذي أُرُخ به مقدمة الكتاب وقد ترجم الكتاب إلى العربية كل من السيد نصير مروءة والسيد حسن فيسي وراجعه وقدمه وعلق عليه كل من الامام موسى الصدر والأخير عارف تامر . منشورات عويدات ، بيروت ، الطبعة الأولى ، ١٩٦٦ . وإلى هذه الطبعة سنحيل في هذه الدراسة .
- ٤٦ — نشر إلى أن كتاب هنري كوربان يتألف من جزأين الأول بعنوان ( تاريخ الفلسفة الإسلامية منذ الأصول إلى وفاة ابن رشد ) وهو الذي أشرنا إليه وإلى ترجمته في الهامش السابق . أما الجزء الثاني فقد ظهر بعنوان ( تاريخ الفلسفة الإسلامية منذ ابن رشد إلى أيامنا ) ولا نعلم له ترجمة عربية . وقد نشر في الموسوعة الفرنسية للإلياد ، قسم تاريخ الفلسفة الجزء الثالث سنة ١٩٧٤ وكان قد أعيد نشر الجزء الأول في الموسوعة نفسها عام ١٩٦٩ .
- ٤٧ — المرجع نفسه ، ص ٣٤ .

- ٤٨ — انظر تفاصيل في هذا الموضوع في كتابنا : تكوين العقل العربي ، دار الطليعة ، بيروت ، ١٩٨٤ .
- ٤٩ — هنري كوربان ص ، ٣٦٢ — ٣٦٣ المعطيات السابقة نفسها .
- ٥٠ — يتعلق الأمر بـ ( كريستيان جامبيت ) في كتاب صدر له حديثاً بعنوان ( منطلق المشرقين ، هنري كوربان وعلم الصور ) والمقصود بالصور هنا التمثلات الخيالية التي شيدتها الفلسفة الإشرافية عن عالم الألوهية :

Christian Jambet : La logique des Orientaux : Henry  
Corbin et la science des formes éd. du Seuil, Paris, 1983

- ٥١ — نفس المرجع ص ١٩ .
- ٥٢ — نفس المرجع ص ٢٠ .
- ٥٣ — إشارة إلى فكرة هيجل المعروفة . والنون الرمادي هو لون الفلسفة نسبة إلى المادة الرمادية في الدماغ .
- ٥٤ — تميز الفلسفة الفينومينولوجية ( = الظاهرية ) بين فعل التفكير وبين التمثلات الناجمة عن فعل التفكير أو هي موضوع التفكير ذاته .
- ٥٥ — جامبيت ، المرجع نفسه ، ص ٢٢ .
- ٥٦ — انظر مساهماتنا من أجل إعادة كتابة تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام في كتابنا نحن والتراث ، من جهة وتكوين العقل العربي ، من جهة ثانية ، دار الطليعة ، بيروت .

## الفصل السابع

## التاريخ

**منهجية الاستشراق  
في  
دراسة التاريخ الاسلامي**

**الدكتور محمد بن عبود  
معد البحث العلمية الجامعي  
الرباط**



# منهجية الاستشراق

## في

### دراسة التاريخ الإسلامي\*

ان مسألة المنهجية التي طبقها المستشرقون في دراساتهم للتاريخ الإسلامي منذ منتصف القرن التاسع عشر ، مسألة تتسم بأهمية نادرة لأسباب عدة :

• أولاً : انها مسألة تستحوذ على اهتمام الدارس الغربي والشرقي كليهما ، المهتمين بدراسة الاستشراق .

ويجدر بنا أن نؤكد أنه على الرغم من أننا نجد الدارس المستغرب يهتم بهذه المسألة من زاوية معينة ، وهي بالتحديد كيف عالج الغرب قضية الشرق وإلى أي مدى يتلاءم الأخير ( الشرق ) مع الاطار الأيديولوجي ( العقدي ) الغربي ، فالدارس الشرقي - والدارس المسلم - يهتم اهتماماً أساسياً بالمسألة من أجل هدف آخر وهو بالتحديد لماذا نظر الغرب إلى الشرق تلك النظرة التي تتسم بالكثير من التشويه والتحامل <sup>(١)</sup> . كما أن الجوانب الايجابية للعديد من الكتب التي ألفها مستشرقون بارزون في مختلف فروع المعرفة تشكل عطاء ايجابياً ، أما الجوانب السلبية للاستشراق ومن هم وراء تلك الحركة ، تزيد جلاء يوماً بعد يوم نتيجة لما تم من دراسات في الآونة الأخيرة <sup>(٢)</sup> .

---

\* يفضل استخدام تعبير « التاريخ الإسلامي » على استخدام تعبير « التاريخ العربي » لأن الأول يجب الآخر وهو أكثر توافقاً مع مناسبة طرح هذا المقال الذي تتمثل في مقدم القرن الخامس عشر الهجري . وقد كتب هذا البحث باللغة الانجليزية ثم ترجم إلى العربية لنشره في هذا المجلد .

● **ثانياً :** إن مسألة المنهجية الغربية في التاريخ الإسلامي امر مشوق إزاء دخول المنهجية في العلوم الاجتماعية بصفة عامة ، وفي مجال التاريخ بصفة خاصة ، فالأسئلة الفلسفية مثل ما التاريخ والأسئلة التاريخية من قبيل كيف ينبغي أن نكتب التاريخ وما الأغراض التي ينبغي أن نكتبه من أجلها - مثل هذه الأمثلة وتلك - تقع في صميم دراسة التاريخ الإسلامي بالدرجة نفسها التي هي في صلب سائر الدراسات التاريخية .

● **ثالثاً :** ان منهجية المستشرقين مهمة بالنسبة للتاريخ الإسلامي إذ انها تمس موضوعاً دقيقاً هو طبيعة التاريخ الإسلامي وجوهره ، ومن ثم فقد أثرت على الطريقة التي كون المسلمون بها صورة لأنفسهم في سياق تاريخهم ، والسؤال الذي يثير حساسية أكبر هو كيف حاول المستشرقون أن يؤثروا على مجرى التطورات في العالم الإسلامي عن طريق تطوير موضوعات ونظريات وفروض عديدة ، تتصل بالتاريخ الإسلامي التي برغم احتفاظها بالمظهر الأكاديمي تخفي في كثير من الأحيان دوافع وأهداف كامنة ترجع إلى الهيمنة على العالم الإسلامي والشرق بعامة عن طريق الاعتماد القوي على النشاطات التبشيرية والاستعمارية والإمبريالية

\* \* \*

## أولاً : مشكلات المنهجية الغربية في الدراسات الإسلامية :

### ١ - طبيعة الموضوع :

**واجهت** الدراسة الراهنة للمنهجية والتاريخ الإسلامي بين المستشرقين مشكلات عديدة : فهناك على سبيل المثال ، مشكلة الاصطلاحات فلقد تغير نمط المنهجية الذي طبقه المستشرقون على مجال التاريخ الإسلامي بشكل هائل منذ منتصف القرن التاسع عشر لعدد من الأسباب المعقدة .

ويعزى ذلك التغيير الأساسي إلى ذلك التغيير الجذري الذي طرأ على نوعية التاريخ الإسلامي الذي أخرجه المستشرقون وطبقوا عليه مختلف طرق المعالجة والبحث . ومن ناحية أخرى ، نجد أن الأخير قد تطور لأن مستشركي القرن الماضي كانوا يختلفون أساساً - اختلافاً غير جذري - عن خلفهم .

وأخيراً ، نجد أن التطور الذي أحدثه المستشرقون - أو ربما الثورة - وكتابتهم التاريخية في مجال التاريخ الإسلامي قد تعرضت لتغيرات ثورية لأن الخلفية

البيئية الفكرية التي نشأت فيها قد طرأ عليها تغيير كبير ولا سيما إبان فترة ما بعد الحرب العالمية فقد تأثر تطور المستشرقين بالاتجاهات الجديدة التي نشأت في العلوم الاجتماعية كما تأثرت بها كذلك كتاباتهم التاريخية ، بصورة ملحوظة إلى حد كبير <sup>(١)</sup> وبمهما يكن من أمر ، نجد أن الطريق الذي سيتخذه المستشرقون في المستقبل لا يتسم بالوضوح التام لأن هذه العملية لا تزال تتعرض لسلسلة من التغيرات <sup>(٢)</sup> وعلى الرغم من ذلك فأننا نجد أن بعض الاتجاهات التي ظهرت في توجيه الاستشراق في الماضي وحديثاً تدل - فيما يبدو - على ذلك الاتجاه الذي تخيره المستشرقون ، ونجد العديد من الدراسات التي أجريت على هذه الظاهرة التي تحظى بنصيب أكبر من الأهمية ولا سيما كتاب « الاستشراق » لادوارد سعيد ، قد حلت عدداً من الملامح البارزة لهذه الحركة في الماضي وبذلك أتاحت الفرصة للتنبؤ بالاتجاهات المستقبلية <sup>(٣)</sup> .

وموضوع منهجية الاستشراق في التاريخ الإسلامي موضوع معقد للغاية لأن الاصطلاحات التي نحن بصددھا مائعة إلى حد ما من نواح كثيرة نظراً لخضوعها لمختلف التفسيرات . ومن ثم فلم يكن قصدنا في هذا المقال أن نعالج هذا الموضوع معالجة مستوفاة . ولنبدأ فنقول إن الاستشراق ظاهرة معقدة بالنسبة للدارس نظراً للتغيرات المختلفة ولا سيما تلك التي حدثت إبان القرنين التاسع عشر والعشرين حيث بلغت هذه الظاهرة أعلى مراحل تطورها . وبوسعنا أن نرجع سمة التعقيد تلك إلى عدة أسباب مثل تزايد عدد التقاليد الوطنية التي أسهمت في عملية الاستشراق ( كالبريطانية والفرنسية والألمانية والإيطالية ) والبعد المتنوع المتعدد لهذه التقاليد وما تدخل في صنع هذه التقاليد من علوم مختلفة ، أو مختلف القوى الاجتماعية والسياسية والعديد من التيارات الفكرية التي مارست ضغوطاً خارجية على أبرز المستشرقين عبر فترات زمنية مختلفة <sup>(٤)</sup> .

وكذلك تنوعت أساليب المعالجة - المداخل - وطرقها التي طبقها الدارسون المستشرقون على الدراسات الإسلامية من حيث الزمان والمكان . ونتيجة لذلك سوف نركز على جوانب بعينها من المنهجية الغربية وتطبيقاتها على التاريخ الإسلامي ، ونحذف جوانب أخرى في الوقت نفسه نظراً لتعدد مجالات هذه المنهجية وتطبيقها على علوم كثيرة بحيث يمكن بطريقة أو بأخرى أن يضمها إطار التاريخ الإسلامي ، ونظراً لاتساع رقعة الأقاليم وامتداد فترة الزمن التي يشملها التاريخ الإسلامي كما يدرسه المستشرقون . ولذلك نجد أن الاصطلاح « التاريخ الإسلامي » وهو موضوع دراسة كثير من المستشرقين ، يكتنفه الغموض ، فإذا فحصنا المؤلفات التاريخية التي كتبها المستشرقون عن الإسلام والتاريخ الإسلامي ، وجدنا أنها تعكس الشمولية التي تتسم بها اهتماماتهم ، وما تتسم به نظرتهم إلى التاريخ الإسلامي من تغيير مستمر ، ولذلك

أن يركز على الاتجاهات العامة في المنهجية الغربية في التاريخ الإسلامي دون ادعاء نفاذ الموضوع .

وبوسعنا أن نحاول البحث عن أساليب ووسائل فنية مختلفة وكذلك عن طرق المعالجة الأكثر اتساعاً لمختلف المناطق والمشكلات في التاريخ الإسلامي . ونجد أن الحوافز التي تدفع مختلف مجموعات المستشرقين تستحق التركيز عليها في كثير من الأحيان . فطبيعة الأسئلة التي أثارها كل مستشرق على حدة أو كل مجموعة منهم تعكس المنهجيات التي تميز مجموعات أو مدارس بعينها من مدارس المستشرقين .

ومهما يكن من أمر فلن يفحص هذا المقال هذه الأسئلة بحثاً متعمقاً ، برغم أنه سيمس بعضاً منها . وبرغم ذلك فنحن نرجو أن نحاول إثارة أسئلة تستطيع بعث التعمق في التفكير في هذا الموضوع وتشجيع القيام بدراسات أكثر تخصصاً ، غرضها خلق مواقف تتسم بروح النقد والواقعية بين المثقفين لا المسلمين والعرب فحسب بل أيضاً بين الدارسين غير المسلمين كذلك . لقد ظل المستشرقون أمداً طويلاً يكتبون لجمهورهم الغربي فحسب . وينبغي ألا يرد الدارس المسلم والعربي على هذا بأن يذهب إلى النقيض الآخر ، بل عليه بدلا من ذلك أن يتوخى جمهوراً أكثر اتساعاً وشمولاً .

وأخيراً ثمة عدد من المسائل التي تتصل اتصالاً غير مباشر بوضوح المنهجية الغربية في الدراسات الإسلامية ، ولن يبحثها هذا المقال نظراً لضيق المكان وما تخبرناه للبحث من جوانب الموضوع . فمثلاً قد يكون من المفيد للغاية بالنسبة للوصول إلى فهم أفضل للمنهجية الغربية في التاريخ الإسلامي أن نقدم ملخصاً عاماً لأصول طرق المعالجة المختلفة وسماتها . وبوسع المرء أن يعثر عليها بالبحث عن الدوافع التاريخية والأيدولوجية التي أدت إلى دراسة التاريخ الإسلامي في الغرب . وينبغي أن تثير هذه الأسئلة :

في أي نوع من الخلفية التاريخية بدأ التاريخ الإسلامي في الغرب يتطور بشكل جدي ؟

ما العوامل العامة التي كان لها أكبر الأثر مباشرة على تطورها ؟

ما طبيعة العلاقة بين المنهجية الغربية في التاريخ الإسلامي والخلفية التاريخية التي تطورت في إطارها ؟

وإلى أي مدى شكلت هذه الخلفية الاتجاهات العامة والأساليب والطرائق التي استخدمت في معالجة التاريخ الإسلامي ؟

نجد أن المنهجية التي طبقوها على التاريخ الإسلامي تتميز بنوع معين من الاتساق من ناحية كما تتميز بالتنوع الشديد من ناحية أخرى ، وتبرز الاتساق في جلاء تام على المستوى الفني ، بالنظر إلى تشابه طرق البحث ووسائله في الغرب بالنسبة للملامح الرئيسية العامة ، وكذلك على المستوى الذي يتعلق بالموضوعات ، نظراً إلى ما يتسم به بحث التاريخ الإسلامي من صفة التكامل نتيجة اتصال المستشرقين بعضهم ببعض وتعاونهم في العمل على الرغم من اختلاف جنسياتهم . ومن ناحية أخرى نجد الاختلافات تنشأ عن اختلاف الفترات والجوانب التاريخية التي شددت اهتمام مختلف المستشرقين لأنه من الجلي الواضح استحالة معالجة المناطق الجغرافية المختلفة التي يشملها العالم الإسلامي ، وحتى معالجة المناطق نفسها عبر فترات زمنية مختلفة . وثمة اختلافات كذلك نشأت عن اختلاف طرق المعالجة والخلفيات الفلسفية التي تميز المستشرق الفرد أو مجموعات المستشرقين . فإذا كانت لدينا هذه العوائق فهل من سبيل إلى الحديث عن منهجية غربية في التاريخ الإسلامي ؟

\* \* \*

أية دراسة للمنهجية الغربية وتطبيقها على التاريخ الإسلامي مألها إلى ان الفصل منذ البداية .

فالمدى الجغرافي الشاسع الذي يفهم من اصطلاح غربي لا تكاد تغطيه دراسة واحدة . أضف إلى ذلك مشكلة اللغات العديدة التي يستخدمها مختلف المستشرقين ، فالدارس الذي يعرف العربية والانجليزية والأسبانية والفرنسية يتمتع بميزة كبرى ولكن هذه الميزة أمر نسبي إذ أن أية محاولة يقوم بها خارج نطاق هذا المجال اللغوي مكتوب عليها الفشل . ولا يمكن أن نغفل مؤلفات المستشرقين الألمان نظراً لدورهم القيادي في تطوير الدراسات الإسلامية في الغرب . وثمة عقبة أخرى وهي عدم إمكانية تناول مؤلفات المستشرقين الروس الامن خلال الترجمة ، وهم الذين نشطوا في دراسة التاريخ الإسلامي ، نظراً لقربهم من الامبراطورية العثمانية ، ثم البلاد الإسلامية مثل تركيا ، ويمكن أن نضيف إليهم الايطاليين والمجريين والهولنديين وسائر المؤلفات الهامة عن التاريخ الإسلامي . ومن الأمور التي تدعو لتبسيط المهمة ، ما في التراجم من عيوب ونقص إذا ما قارناها بالمؤلفات الأصلية .

وإزاء هذه الصعوبات هل ينبغي أن نكتفي بدراسة منهجية الدارسين المستغربين في التاريخ الإسلامي ؟ والرد على هذا السؤال قطعاً بالنفي بشرط أن تكون الأهداف أقل تواضعاً مما قد يوحي به الموضوع على ما يبدو . وبوسع المرء أن يحاول

وهل كان من الممكن أن تختلف هذه الطرائق في حالة إتاحة ظروف أخرى مختلفة ؟

ومهما يكن من أمر ، وبدلاً من فحص القوى الباعثة على حركة الاستشراق ومنهجيتها ، يحاول هذا المقال ببساطة أن يقوم ويركز على تطور التاريخ الإسلامي باعتباره علماً من العلوم وأن يقدم الطرق المستخدمة في إطار هذا العلم أو بعضاً من ملامحها البارزة في الوقت الحاضر ويركز عليها بما في ذلك بعض الإشارات إلى خلفيتها والقوى الباعثة عليها بعامّة دون معالجة تلك الأخيرة بتفصيل كثير فبينما نشير إلى عديد من المستشرقين على سبيل توضيح النقاط المختلفة فنحن قد عزمنا على التركيز بصفة خاصة على لويس ماسينيون وميجويل آسن بالاسيوس .

## ٢ - تصنيف المنهجية الغربية في التاريخ الإسلامي :

ان تصنيف المنهجية الغربية للقرن التاسع عشر والعشرين في التاريخ الإسلامي أمر عسير ومهمة شاقة قد لا يمكن تحقيقها على نحو يمكن قبوله عالمياً بسبب ما يتميز به كل مستشرق من خواص عديدة وتباين الميزات التي تكون المجموعة نفسها من المستشرقين والتناقض الذي يميزها في كثير من الأحيان . فعلى سبيل المثال ، بينما نجد اثنين من المستشرقين يعتنقان المبادئ نفسها السياسية نجد أحدهما يفضل أن يكون مدخله إلى الإسلام والتاريخ الإسلامي مدخلاً عاماً فينسج نسجاً نظرياً كاملاً من عديد من الجوانب المعقدة بينما نجد الآخر يعالج أموراً بعينها في إطار الإسلام بأن يتخصص فيها بالذات . فإذا أخذنا مثلاً ثلاثة من المستشرقين ، وجدنا الأول والثاني قد يتفقان على تفسير الفترة الأموية في تاريخ العرب على نحو يختلف كلية عن المستشرق الثالث بينما نجد الأول والثالث قد يتفقان على التفسير العام مثلاً للعصر العباسي على نحو قد لا يقبله المستشرق الثاني وفي هذا المثال نجد أن المستشرق الثاني يتفق مع تفسير الأول للعصر الأموي بينما نجد الثاني والثالث يختلفان في كلا الموضوعين .

والمستشرقون الذين نضعهم في تصنيف واحد من ناحية العقيدة الدينية ، قد يقدمون تفسيرات تختلف عن المستشرقين الذين ينتمون إلى اتجاهات أيديولوجية مناقضة : اختلافاً يفوق الاختلاف مع بني جلدتهم من أتباع الدين نفسه . ولكي نسوق مثالا حياً فإن التفسير السوسيولوجي ( الاجتماعي ) لسيرة النبي - السيرة في مؤلف وات « محمد في مكة » و « محمد في المدينة » (٧) - تتفق ، من هذه الناحية ، مع التفسير المادي الذي ساقه ماكسيم رودينسون الماركسي في كتابه « محمد » (٨)

اتفاقاً يفوق ذلك الاتفاق بينه وبين تفسيرات سواء من المستشرقين المسيحيين الذين ركزوا على عوامل أخرى مثل سيطرة فكرة يوم القيامة على النبي ( ولا سيما كازانوفسكا ) (٩) وسيطرة فكرة الإله الواحد أو سيطرة « مشكلته المرضية » على نحو ما فعل دانكان بلاك ماكدونالد (١٠) . ومن ناحية أخرى ، نجد أن طريقة معالجة ماكدونالد المرضية أمريقبله رودينسون بينما نجد من ينتمي إلى دينه نفسه و . م . وات يرفض الفكرة نفسها ومن الناحية السياسية برغم هذا ، نجد الأخير يساريًا بينما الأولين غير يساريين .

إن المدى الشاسع لعلم الدراسات الإسلامية وتفرعاته العديدة الراهنة لتسهم في جعل مهمة تصنيف المنهجيات التي طبقها المستشرقون إلى مجموعات مختلفة . مهمة صعبة وعسيرة إذ أن المتخصصين في فروع بعينها قد يتفقون مع مستشرقين بعينهم في تقانيهم في بعض الدراسات وقد يتفقون مع مجموعة أخرى من المستشرقين في دراسات أخرى . فطبيعة الدراسات الإسلامية والتاريخ الإسلامي التي تتضمن تداخل علوم كثيرة يعتمد بعضها على بعض ، ويستمد بعضها من بعض ، إلى جانب ضرورة أن يتخصص المستشرق في نطاق عدد محدود من الفروع لا يبرحها ( فالدراسات الإسلامية ذات مدى شاسع وشامل للغاية ) ، هذه الطبيعة أدت إلى تمازج التخصصات عند مختلف المستشرقين . فعلى سبيل المثال ، إذا افترضنا وجود ثلاثة من المستشرقين - نجد أن الأول قد يتفق مع الثاني في كونه متخصصاً في علم اللغة ( فيلولوجيا ) وكونه فيلسوفاً ، وقد يتفق مع الثالث في كونه أيديولوجياً ومؤرخاً ، ولكنه قد لا يكون له ما للشاني من دراية وخبرة في مجال علم الاجتماع والأدب أو ما للثالث من خبرة بالتشريع . ومثال آخر: نجد أن الثاني والثالث قد يتفقان في بعض المجالات دون غيرها . كما نجد بين المستشرقين في علوم متماثلة من هم متفوقون على غيرهم في جلاء ووضوح في بعض المجالات أو متخصصين في جوانب مختلفة لذات التفرع . فلو نظرنا إلى المستشرقين اجمالاً ، واعتبرنا كيف يتفقون في عديد من التخصصات ويختلفون في سواها ومستوياتهم واتجاهاتهم المختلفة في مجالات دراستهم ، لاتضح لنا أية محاولة للتصنيف المنهجي الشامل عبث وهراء .

ما هو إذن مصير تصنيف المنهجية الغربية في التاريخ الإسلامي ؟ ليس من سبيل سوى أن ندرس الطرق التي يتبعها كل مستشرق على حدة ؟ فإذا سلمنا بمدى التعقيد الذي يتصف به هذا التصنيف لوجدنا أنه من الممكن لنا أن نحدد الخطوط العريضة العامة ، والملامح السائدة للمنهجية الغربية في الدراسات الإسلامية ، والخطوة التالية يمكن أن تكون لتوضيح أهميتها عن طريق الإشارة إلى نخبة من

المستشرقين ممن ينظر إليهم باعتبارهم ممثلين للحركة الأكثر اتساعاً للاستشراق والمنهجية الغربية .

وقد تكون دراسة السمات العامة للمنهجية الغربية من العوامل المشجعة ، فطرق البحث والتحليل التاريخي التي يستخدمها جميع المستشرقين طرق علمية ، إلى درجة معينة . ومهما يكن من أمر ، فإننا نجد أن حياد الطرق العلمية قد يؤدي إلى استخدامها أو إساءة استخدامها من قبل المستشرقين على نحو يختلف ويتناقض في كثير من الأحيان . ومن ثم نجد أن ذات الطرق تستخدم للوصول إلى غايات مختلفة وأغراض متباينة .

وقد يعتبر التحديد الجغرافي ، برغم اتساع الرقعة الجغرافية ، صفة مشتركة بين جميع المستشرقين الذين ينتمون إلى الحضارة نفسها التي تجمع بينهم إلى حد ما بغض النظر عن عقبات مثل الاختلاف في اللغة والخلفيات القومية . وبوسعنا أن نضيف صفة مشتركة أخرى وهي التيارات الفلسفية التي تسود الغرب . وأهم ما في الموضوع ، حين مناقشة طريقة للمعالجة الشاملة للمنهجية الغربية في الدراسات الإسلامية ، أن نذكر تلك الصلة الوثيقة التي جمعت المستشرقين وكثير من زملائهم بغض النظر عن عقبات اللغة ، والمسافات ، والتخصصات المختلفة أو المتناقضة .

وينعكس تأثر المستشرقين بعضهم ببعض في جلاء ووضوح في منهجياتهم بغض النظر عن تبيان اتجاهاتهم ومناحيهم . وفي نهاية الأمر نجد أن المستشرقين جمعت بينهم مصالح مشتركة إما شخصية أو جماعية .

\* \* \*

## ثانياً : التاريخ الإسلامي في سياق الدراسات الإسلامية :

### ١ . خاصية الطابع التنظيمي المتداخل بين مختلف العلوم في مجال الدراسات الإسلامية : مثل التاريخ الإسلامي :

طبيعة التداخل بين مختلف العلوم في مجال الدراسات الإسلامية هي أن نتيجة لتباين الخلفيات الثقافية لدى المستشرقين . واليوم تتسم الدراسات الإسلامية بسمّة عامة وهي التداخل بين العلوم المختلفة كنتيجة لدرجة التخصص المحدودة في فروعها المختلفة المتباينة ، ونظراً لأن معظم الدراسات التي يجريها المستشرقون تميل إلى تداخل العديد من المجالات كما تتسم أعمالهم بالسطحية نسبياً على وجه العموم على مستوى كل مجال على حدة . ومهما يكن من أمر ، فإن خاصية

التداخل بين مختلف العلوم تثري هذا العلم ككل . وتزداد هذه الاتجاهات قوة نظراً لما تستطيعه مختلف الفروع من اسهام وتنشيط بعضها بعضاً .

وطريقة المعالجة التي تتسم بالتعميم هي نتيجة مباشرة لما يضطر إليه المستشرقون من جمع للعلوم المتعددة في إطار دراسات شاملة عن الإسلام كان من الممكن أن تتم على نحو مثالي لو أنها وزعت على الفروع المستقلة المتخصصة . كما أن المستشرقين ذوو ملكات تشمل أنظمة مختلفة داخل إطار كفاءتهم المهنية مما يؤدي حتماً إلى تفضيلهم وتقوُّقهم في بعض العلوم التي يدرسونها . ومعنى تفوقهم النسبي هذا في بعض الجوانب داخل إطار الدراسات الإسلامية : أنهم متخلفون في علوم أخرى برغم أنه في كثير من الأحيان يصعب إمالة اللثام عنها داخل إطار السياق الذي تداخلت فيه العلوم وعلى سبيل المثال ، نجد أن بعض الدراسات في علوم إسلامية بعينها قد لا يكون لها هدف في حد ذاتها ، بيد أنها يمكن أن تجرى لإكمال تلك العلوم التي يهتم بها المستشرق أكثر من سواها . فالأولى ، أن تكون وسيلة في الوقت الذي كان من الممكن أن تصير هدفاً في حد ذاتها .

ويمكننا توضيح تلك الملامح المتداخلة في الدراسات الإسلامية بدراسة الموضوعات التي تعكس في الوقت نفسه العديد من جوانب الإسلام ونسوق نموذجاً للموضوعات المتعددة الشائعة عند المستشرقين الغربيين هو الأصول التاريخية للإسلام ونجد أن هذا الموضوع به من الرونة ما يتيح فرصة الاختيار بين مجموعة من المداخل المتعددة والتفسيرات ومن ثم يصبح من المحتم اللجوء إلى جوانب مختلفة للأخذ منها على سبيل الاستعارة .

ويعتد أثر الأديان والأفكار والحضارات المختلفة .. الخ على الإسلام موضوعاً مألوفاً في مؤلفات المستشرقين الغربيين التي قاموا بها كي تلائم العديد من الافتراضات . واشتقت المسوغات من عديد من فروع المعرفة بما فيها الفقه ، والفكر الإسلامي ، والأدب العربي .. الخ ويشير التأثير إلى وجود اتصال وإننا لنجد أن منشأ الجدل حول ما قيل عن تأثيرات علي الإسلام ليس وجود هذا الاتصال بل هو بالأحرى طبيعة ذلك الاتصال فالإسلام هو حقاً ذروة ما وصلت إليه رسالة التوحيد الموحى به إلى البشرية من خلال الأنبياء عبر العصور وفق سياق كل فترة من الفترات ، إلى أن أرسل في النهاية خاتم الأنبياء محمد . ومن ثم نجد أن جوهر رسالاتهم ينبع من المصدر نفسه على الرغم من تنوع تعليماتهم ولغاتهم وكتبهم والطرق التي اتخذوها لتحقيق تلك الرسالة . والإسلام يتطابق مع رسالات الأنبياء الكتابيين ويشاركهم في محاولة رفع مستوى الإنسان روحياً وباعتباره إنساناً ، وكما يتطابق مع روح عقائدهم وينادي بأنه

يستمد الوحي ويواصل الخلاص الدنيوي والديني للبشر عن طريق التوحيد . وهذا على أية حال هو التصور الذي لدى المسلمين لدينهم على الرغم من أن تصوراتهم تختلف عن دينهم اختلافاً كاملاً من وجهة نظر كثير من الدارسين والمتقنين ذوى الخلفية غير الإسلامية . وبتعبير آخر يرى المستشرقون الإسلام - على سبيل المثال - وفي كثير من الأحيان بطريقة لا يكاد المسلمون يعترفون بها . والأمثلة على ذلك عديدة ، ولكن معالجتها في تفصيل ستؤدي إلى انصرافنا عن المسائل الأساسية التي يهتم بها هذا البحث وتقضي بنا إلى بحث مسائل مثل الدوافع وراء تلك التشويهات ومن المهم في سياق نقاشنا أن نعي أن المسلمين لا ينكرون الصلة بين دينهم وسائر الأديان والثقافات ولكنهم يختلفون مع المستشرقين إزاء طبيعة هذه الصلة ، بينما نجد المستشرقين يختلفون عن المسلمين في أن لديهم أهدافاً بعينها هي في كثير من الأحيان خارج الأطار الأكاديمي ، الذي يضعون فيه مؤلفاتهم ، وتكون فيه المجتمعات الإسلامية في أغلب الأحيان هي الضحايا .

ويحاول المستشرقون الغربيون ، بوجه عام ، أن يروا الصلة بين شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام وبين الإسلام على شكل علاقة مباشرة بين السبب والنتيجة . أما طرق المعالجة العلمانية اللادينية وتنوع العناصر التي قابلها النبي فانها تبعث على البحث عن تلك التأثيرات في مصادر متنوعة ، وعن طريق ألوان متباينة من العلوم .

ومن ناحية التأثيرات على نمو الإسلام نجد أن من بين المميزات الشائعة للمستشرقين الغربيين أنهم يميلون لرأسه الإسلام باعتباره إفراناً لحضارات ليست إسلامية وبعضهم يجرد الإسلام من أية سمات إبداعية أو أصيلة ويجعل هذه الصفات حكراً على حضارات قديمة مثل الإغريقية والرومانية والصينية .

وثمة شذاذ قلائل ( شواذ ) لهذه القاعدة من أمثال جورج سارتون من جامعة هارفارد الذي تبني الاتجاه المعاكس في تفسيره للتأثير من زاويته المعينة بصفته مؤرخاً للعلوم العربية . فجد أن ثمة تبايناً أساسياً بين ما انتهى إليه سارتون وما انتهى إليه المستشرقون الآخرون . فبينما نجده يسلم بأن التجديدات العربية للرياضيات الجديدة وعلم المثلثات الجديد تقوم أساساً على مصادر سانسكريتيه وإغريقية نجده ينحني باللائمة على من يقلل من شأن مزايا العرب ويكن لهم الضغينة ، هؤلاء الشذاذ يعودون إلى المعارضة قائلين إن من يأخذ من مصادر كثيرة يكاد لا يفضل من يأخذ من مصدر واحد (١١) .

وخلص سارتون إلى النتيجة التالية :

« وفي الحاليتين المذكورتين عاليه فإن الرياضيين العرب لم يستنسخوا من المصادر الإغريقية والسانسكريتيه صورة طبق الأصل ، فإن ذلك لو حدث لكان ذلك عبثاً وهراء ، ولكنهم جمعوا بين الحضارتين وطعموا الأفكار الإغريقية بالأفكار الهندية فإن لم تكن هذه ( الانجازات ) ابتكارات ، فليس ثمة ابتكارات في العلم إذن . إن الابتكار العلمي في الحقيقة : ما هو الانسيج موحد من خيوط متفرقة ، وربط عقد جديدة ، فليس ثمة اختراعات تظهر من عدم (١٢) »

وعلى وجه العموم ، برغم ذلك ، نجد أن دراسات الإسلام والتاريخ الإسلامي في الغرب تبدأ في كثير من الأحيان بالافتراض التقليدي أن الإسلام يتكون من ألوان مختلفة من التأثيرات الأجنبية التي لودقت فسوف تفسر لنا ذلك السر الغامض الذي ينسب الغربيون إلى الإسلام .

ويظهر هذا الاتجاه بدرجة متفاوتة في ثنايا مؤلفات أغلب المستشرقين ، بغض النظر عن فروع تخصصهم . ومن ثم جاءت الآراء التي تقول بأن الفقه مستمد من القانون الروماني (١٣) ، وأن الإسلام باعتباره ديناً عربياً ما هو إلا لون جديد يجمع بين اليهودية والمسيحية (١٤) أو أن الحضارة الإسلامية في أوج تطورها هي شكل من أشكال الحضارة الهيلينية (١٥) ، أن مسألة التأثيرات المختلفة على الإسلام من المسائل التي أدلى فيها كل مستشرق بدلوه فجاءت الآراء كثيرة . فإذا ما قارنا بين جولد زيهر وهور جرونجي وكيف أن كلا منهما كان يسعى لتدقيق مختلف التأثيرات التاريخية على الإسلام فإن ذلك سوف يلقي بعض الضوء على هذه الاختلافات ولقد بحث جولد زيهر عن العلاقة بين الإسلام وسائر التيارات وخلص إلى : أن الإسلام قد تأثر بالفرس والبوذيين ... الخ . وأهتم بيكر وهور جرونجي ( وغيرهم كثير ) بتبيان التأثيرات المسيحية على الإسلام . وامتدت رقعة البحث من شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام إلى التأثيرات على الصوفية والأفلاطونية الجديدة والفكر الهيليني . ودون أن نستشهد بأقوال معينة لا نجد هذا المنحى ظاهراً إلا في عناوين الكتب فقط وعلى سبيل المثال : كتاب لويس ماسينيون « الدعائم ( الروابط ) السبع في الإسلام والمسيحية » وكتاب دانكان بلاك ماكدونالد « الموقف الجديد بين الإسلام والمسيحية » أو كتاب سي اتش بيكر « المسيحية والإسلام » وقد التزم ماسينيون هذا النهج في التفكير في دراسته التي استغرقت عمره كله

عن الحلّاج كما نجد أن ميجويل آسن بلاسيوس يوجه دراسته عن « التأثيرات المسيحية على المفكرين الأندلسيين » .

وهناك بعض الأعمال من قبيل « الإسلام والمسيحية » وهي تبين لنا في جلاء المحتوى والاتجاه الذي نجده بالكتاب . ومهما يكن من أمر ، يجب أن نؤكد بكل دقة ونزاهة أن الدارسين - من أمثال ماسينيون وبلاسيوس - استطاعوا أن يرتفعوا بأعمالهم فوق أغلب زملائهم المعاصرين لهم وأن يمدوا الدراسات الإسلامية بأسهام من أكثر الاسهامات التي تتم عن عمق دراسي وأصالة على الرغم من وقوعهم تحت تأثير ما قد نسميه الروح الاستعمارية ( التي سادت ) في عصرهم ، والتحاملات التي درج عليها المستشرقون وقد شكلوا جزءاً لا يتجزأ منها . واجمالاً فمهما يكن من أمر فقد صور الإسلام بمثابة كرة من الثلج تنحدر عبر العصور فتزداد بالتدرج نمواً وحجماً كلما زاد ما يعلق بها من التيارات الفكرية الخارجية التي تقابلها في مختلف أرجاء الامبراطورية الإسلامية .

وثمة موضوع شائق آخر في الاستشراق الغربي وهو « أسباب وآثار التوسع الأول للإسلام » فلقد كان المستشرقون يرجعون أسباب ذلك التوسع السريع المبكر للإسلام إلى ذلك الجانب الحركي ( الديناميكي ) للإسلام كدين جديد وبسيط وكذلك إلى روح الاعتداء التي كانت سمة من سمات البدو من الاعراب ، والانحلال الاجتماعي ( الذي كانت تعاني منه ) المجتمعات التي قبلت الإسلام وكفاءة التنظيم للخلافة الإسلامية ، والانفجار السكاني ( الديمغرافي ) في شبه الجزيرة العربية ، وتفوق الأسلحة التي كان الاعراب يستخدمونها والصفات النادرة التي اتسم بها القادة المسلمون ، وما كان يسود الجيوش الإسلامية من حالة نفسية ، أو العوامل التاريخية التي استمرت تعمل منذ وقت طويل ( مثل عواقب الصراع بين الامبراطوريات الساسانية والبيزنطية أو عدم الاستقرار الداخلي لمملكة القوط في أسبانيا ) .

وكانت تطرح هذه الأسئلة بالنسبة لأي العوامل التي كانت أكثر أهمية في حسم المحصلة النهائية للتوسع الإسلامي . وعلى الرغم من ذلك ، فهب أن بعض ظروف أخرى من غير الإسلام كانت السبب في ذلك ، فلماذا لم تحدث هذه الظاهرة قبل مجيء الإسلام ؟ وإلى أي حد إذن تكمن أهمية الإسلام في تحديد هذه الظاهرة السريعة المفاجئة والتي قد لا يبيدولها تفسير ؟ أكان من الممكن أن تحدث تلك الظاهرة دون الإسلام ؟ وبممكننا أن نصف تطور هذا الموضوع في الاستشراق الغربي في الوقت ذاته بأنه لا هويتي واجتماعي وسياسي وديمقراطي وتقني تكنولوجي واقتصادي واستراتيجي وعسكري ونفسي وفي آخر الأمر تاريخي .

ويلزم لعلاج هذا النمط من المسائل التاريخية أن نتخذ منهاجاً يستخدم مدخلا ذا فروع متداخلة للمعرفة بطبيعة الأمر .

وعلى الرغم من ذلك فلا بد أن نؤكد أن البعد الديني لانتشار الإسلام قد أهمل اهمالاً شديداً نظراً للابعاد اللادينية التي اتخذها الاستشراق الغربي على وجه العموم . فعلى سبيل المثال ، إذا ما قارنا المستشرق الذي يدرس التاريخ بسواه من المؤرخين المحترفين ، وجدنا أنه يتحتم عليه أن يتعلم الكثير ، ومن ثم كان كتاب ليفي بروفينسال « تاريخ المسلمين في أسبانيا » - برغم اسهامه المؤكد في فترة تاريخية لاتزال بحاجة إلى مزيد من الدراسة من نواح عديدة - ينعكس كعمل تاريخي جاء لدى أبرز مؤرخي الثورة الصناعية في بريطانيا . ولا ريب في ذلك إذ أن بعض الافتراضات التي تظهر في مؤلف ليفي بروفينسال ، مطعون في صحتها بالنسبة لفترات بعينها - ومرفوضة بالكامل بالنسبة لفترات أخرى<sup>(١٦)</sup> تلك الافتراضات من قبيل سيطرة القبلية باعتبارها قوة ذات حركة ديناميكية اجتماعية في الأندلس ( وكانت هذه الفكرة ) مقبولة بالفعل في وقت من الأوقات كحقيقة لا تنازع عن تاريخ الأندلس عموماً ، كما أن الدراسات الغربية في الفقه لا تدنو في عمقها من المؤلفات المتخصصة في القانون الانجليزي العام ، وحتى تلك المؤلفات في القانون الدولي المعاصر وهو فرع أقل ( اتساعاً وتشعباً ) فبينما يدرس المستشرقون الفقه لأسباب لا تتصل في كثير من الأحيان بالشرعة ، نجد الدارسين الغربيين للقانون الانجليزي العام قد ابتكروا مجالاً للتخصص يتسم بالتحديد والوضوح .

وتتضح هذه السطحية النسبية في الدراسات الإسلامية على كل مستويات المعرفة . فالمستشرقون الذين يدرسون الإسلام كثيراً ما يعبرون عن عاطفة قوية تتخلل جهودهم ولكن على الرغم من تفوقهم الفني العام على معاصريهم من المسلمين ، نجد أن ثمة من يبرزونهم من بين الدارسين لمجالات تتعلق بالعالم الغربي . ومما يدل على تخلف الدراسات الإسلامية بالمقارنة بسائر العلوم في الغرب أن هذه الدراسات الإسلامية قد أثرت على سائر العلوم في القليل النادر ، بينما نجد أن العكس هو الصحيح وهذا الأمر صحيح بنوع خاص حين نعتبر أن الدراسات الإسلامية ظلت على الدوام مرتبطة بالعلوم الاجتماعية - التي هي جزء لا يتجزأ منها أو امتداد لها - في الجامعات الغربية . ويزداد هذا الارتباط جلاءً حين نعتبر المواقف المختلفة تجاه الاستشراق والعلوم الاجتماعية ، وبينما نجد أن بعض الدارسين ينظرون إلى الاستشراق كعلم مهم ، نجد آخرين يعتبرون أن هذا العلم قد زال بالفعل واختفى تماماً . وليس ثمة مثل تلك المواقف بالنسبة للعلوم الاجتماعية التي لا تفتأ تكتشف آفاقاً جديدة وحسناً مستحدثة .

وبعد أن أشرت إلى الدراسات الإسلامية في الغرب كعلم من العلوم يجب على المرء ، برغم ذلك ، أن يعيد مراجعة هذا القول ، وأن يحدد ماذا يقصد من هذا الاصطلاح <sup>(١٧)</sup> فالدراسات الإسلامية في الجامعات الغربية تعتبر في العادة دراسة نطاقية تقع في التصنيف نفسه الذي يضم كذلك الدراسات الصينية ، مما يثير مسألة إمكانية اعتبار الدراسة النطاقية هذه كعلم كالجغرافيا أو علم الاجتماع أو التاريخ .

ونظراً لاتساع المدى الذي تتسم به الدراسات النطاقية في محتواها فليس في وسع تلك الدراسات بالجامعات الغربية أن تصل إلى مستوى التخصص على الإطلاق ، ذلك المستوى الذي تحقق فيما يقبله الناس عامة على أنه العلوم . ومن ناحية أخرى ، نجد أن الدراسات الإسلامية في الجامعات الغربية ، يمكن أن تعتبر انعكاساً شاملاً لعدد من العلوم في جامعات الدول الإسلامية أو العربية .

ويمكن أن نقارن بين الدراسات الإسلامية بالجامعات الأوروبية والدراسات الأوروبية بالجامعات الإسلامية أو العربية . وكى نوضح هذه المقارنة نضرب مثلاً أكثر تحديداً ، دراسة اللغة العربية كلغة أجنبية في جامعة فرنسية يمكن مقارنتها بدراسة اللغة الفرنسية في جامعة تونسية أو مغربية ، مع وجود فارق وحيد هو أن الفرنسية لغة هيمنة في المغرب ، بينما العربية في فرنسا هي بالفعل لغة مينة باستثناء معاهد تعليم بعينها . حاول أن تستعمل العربية في فرنسا والفرنسية في المغرب فإن فعلت ذلك اكتشفت عدم جدوى التجربة الأولى ونفع التجربة الثانية .

ويتصل بهذا الموضوع أن نعرف هل يشكل قصر الدراسات الإسلامية على أقسام بعينها في الجامعات الغربية عيباً في البنية والهيكل يؤثر على تطور هذا العلم تأثيراً سلبياً . فإذا وافق المرء على أن الدراسات الإسلامية في الغرب ما هي إلا انعكاس للعلوم المحددة تحديداً واضحاً في الجامعات الإسلامية ، فهل ينبغي على المرء أن يمضي في النظر إلى الدراسات الإسلامية كعلم من العلوم على الإطلاق ؟ ولربما كان من الممكن اعتبار الدراسات الإسلامية بالجامعات الغربية علماً شاملاً وعماماً .

وعلى الرغم من ذلك فإننا نجد أن المقارنة لا تتسم بالعدل الكامل على اعتبار أن الدراسات الإسلامية قد أدخلت إلى الجامعات الغربية إلى حد كبير بعد منتصف القرن التاسع عشر ، بينما يرجع وجود تلك العلوم إلى زمن إقامة تلك المؤسسات . ولم يكن يجول في الحسبان خلال أوائل هذا القرن حقيقة أن الدراسات الإسلامية تؤثر تأثيراً قوياً على أقسام بعينها ضمن أشهر الجامعات الغربية . ونجد أن الدراسات الإسلامية في تماسكها في صورة تفرعات عديدة تشير إلى أن الطريق مفتوح أمام تحقيق النجاح . ونجد كذلك أن كل فرع من فروع الدراسات الإسلامية يحتاج إلى مزيد من التطوير .

ونجد أن العقبات العديدة تتراوح من تطوير المنهجيات المقبولة تطويراً أكاديمياً كي توائم دراسات الجوانب المختلفة للإسلام والتاريخ الإسلامي ، إلى مراجعة المخطوطات وتصنيفها وغيرها من المصادر الأساسية الأولى . وعلى أية حال فعلى الرغم من ذلك فإن ذات الجهد المطلوب للتغلب على تلك الصعوبات ، يجعل من التحدي أمراً أكثر إثارة .

ولسوف يؤدي أطراف التطوير الأكاديمي للعلوم المعنية عن الإسلام إلى القضاء على تعسفاتهم داخل الإطار العام . وعلاوة على ذلك فإننا نجد أن هذا الأمر سوف يسهم في إنضاج طرق المعالجة والتفسيرات الأكثر تخصصاً مما يتيح قدراً أكبر من التنوع وإحياء المنهجيات الغربية في الدراسات الإسلامية .

إن ما يحول دون نجاح إدخال كثير من العلوم في إطار الدراسات الإسلامية هو أنه يتحتم ملء فراغ كبير ، وترجع الحيرة إلى ضرورة الاختيار بين قبول أسئلة لم يتم الرد عليها ، أو الرد بردود ناقصة إذ أن المستشرقين برغم نقص كفاءتهم يميلون إلى مد رقعة إسهاماتهم إلى الأسئلة التي تتطلب رداً عاجلاً ولكنها ليست في مقدورهم . ومهما يكن من أمر ، فيجب ألا نفهم من ذلك أن هذا هو الاتجاه العام . إن ما يجب علينا التركيز عليه هو أن بعض المستشرقين بعينهم كانوا يميلون إلى المبالغة في مد رقعة جهودهم بأن تعدوا حدودهم التخصصية المختلفة ، وأن ذلك قد يتم تحت حجاب من كثرة العلوم المتداخلة في نسيج الدراسات الإسلامية ، وأن مزيداً من التخصص سوف يؤدي إلى إسهام إيجابي في حل هذه المسألة ، فالمغالاة في التخصص قد يتمخض عنها احتمال العزلة الفكرية الذي قد يؤدي بدوره إلى خطر الركود . ومهما يكن من أمر ، فإننا نجد أن اتصال مختلف العلوم بعضها ببعض سوف يتفادى السطحية بالضرورة ، ولا يعني ذلك بأي حال من الأحوال أن ننكر القيمة الإيجابية لمنهج تداخل العلوم في الدراسات . وعلى الرغم من ذلك ، فإن هذا المنهج لا بد من توجيهه ، بل تشجيعه باتخاذ مواقف جديدة تجاه الإسلام والتاريخ الإسلامي ، وذلك بوجي من الصفوة الصاعدة من جيل المثقفين في الدول العربية والإسلامية <sup>(١٨)</sup> .

## ٢ - التلخيص الإسلامي : العلم ومميزاته وأوجه النقص فيه :

**ثمة** صلة وثيقة بين السؤالين : ما التاريخ الإسلامي ؟ وما التاريخ ؟ فعمل التاريخ كما تدرسه الجامعات الغربية فرع من فروع العلوم الاجتماعية ، وثمة علاقة مباشرة بين الدراسات الإسلامية والعلوم الاجتماعية إذ نجد أن كليهما قد تطورا في ظل المعاهد الغربية للتعليم العالي وإذا التزمنا جانب الحياد الموضوعية استحالة علينا أن نجد رداً على السؤال : ما التاريخ : أو ما التاريخ



الإسلامي ؟ لأن التصورات عن التاريخ تختلف مع اكتشاف مصادر جديدة ومع ظهور دراسات تاريخية جديدة ، أضف إلى ذلك أن المؤرخين هم الذين يصوغون التاريخ ، ومن ثم نجد أن التاريخ يتغير بحيث يساير مع التغيرات التي تؤثر على مختلف أنماط المؤرخين عبر الفترات المختلفة . ومن ناحية أخرى نجد أن علم التاريخ الإسلامي قد تغير بصورة جذرية ، لأن المستشرقين قد تطوروا وفق المتغيرات التي أثرت على التغيير الذي طرأ على الاستشراق .

ومهما يكن من أمر فإن التاريخ الإسلامي هو أساساً فرع من فروع الدراسات الإسلامية ، ومن ثم ظل وثيق الصلة بغيره من مجالات الدراسات الإسلامية ، ولا سيما المجالات الدينية كالتشريع الإسلامي ( الفقه ) والتصوف الإسلامي ( الصوفية ) ... الخ .

ولقد واصل مستشرقون ذوو خلفيات متينة في فقه اللغة واللاهوت دراساتهم للتاريخ الإسلامي ، ومن ثم نجده وقد بدا عليه اثر المنهجية التي جلبوها . ويدل اصطلاح « التاريخ الإسلامي » على تاريخ دين واتباع هذا الدين بقدر ما يدل على تاريخ مناطق جغرافية بعينها .

وعلى النقيض من ذلك ، نجد أن علم التاريخ بالجامعات الغربية هو فرع من فروع المعرفة العلمية التي تتسم بالعلمانية المحضة ، وأن تطور التاريخ في إطار العلوم الاجتماعية قد أدى به في نهاية الأمر إلى أن يصبح علماً مختلفاً تمام الاختلاف عن التاريخ الإسلامي ، فبينما من الممكن أن نجد مؤرخين غربيين ممن يعكسون كل مدرسة من مدارس الفكر الفلسفي تجريبيين كانوا أم تاريخيين ، وبينما نجد التخصص مقسماً إلى فترات ونطاقات زمنية كالقرون الوسطى أو الحديثة نجد أن المستشرقين الذين يقومون بدراسة التاريخ الإسلامي يتميزون بمعيار آخر يختلف تماماً عن ذلك المعيار ، والفرق الجوهرى بين المؤرخين الغربيين الذين يكتبون عن التاريخ الأوروبي ، والمستشرقين هو أن الأوائل يقومون بدراسة تاريخهم هم بينما نجد الأواخر يدرسون تاريخ الآخرين .

ومهما يكن من أمر ، فإن العلاقة بين الاستشراق والعلوم الاجتماعية هي علاقة متينة للغاية ، ونجد أن المستشرقين قد زادوا من اعتمادهم على تلك الوسائل والطرق المأخوذة عن العلوم الاجتماعية في دراساتهم عن الشرق . حقاً لقد صار التاريخ الإسلامي جزءاً من العلوم الاجتماعية ولا سيما الدراسات التي أجريت في الفترات الأخيرة عن العالم الإسلامي . وعلى سبيل المثال ، الدراسات التي قام بها العلماء الأمريكيان المتخصصون في المغرب في مجال الدراسات الأنثروبولوجية أو الحضرية ،

بما في ذلك مؤلفات مثل كتاب كينيث براون « شعب صالي التقاليد والتغير في مدينة مراكشية ( مغربية ) ١٨٣٠ - ١٩٣٠ ، مانشيستر ١٩٧٦ <sup>(١٩)</sup> أو كتاب جانيت أبولغد « الرباط والتفرقة الحضرية في المغرب ، برينستون ١٩٦٨ <sup>(٢٠)</sup> وهما كتابان من العسير أن يشملهما التصنيف ضمن الكتب التي ألفها المستشرقون بينما الكتابان من العلماء الغربيين .

وعلى الرغم من ذلك نجد أن تغيير مسار التاريخ الإسلامي لن يتم إلا عن طريق الجيل الجديد من العلماء العرب والمسلمين الذين تلقوا تدريباً جامعياً غربياً ، وذلك لن يتأتى بالإسهام الفعال في تاريخ بلادهم من وجهة نظر مختلفة فحسب ومن «منطلقات» جديدة ، لو استعرنا الاصطلاح الذي يستخدمه ادوارد سعيد ، ولكن لأن مستشريقي المستقبل لن يكون في وسعهم أن يدرسوا التاريخ الإسلامي وفي نفوسهم ذلك النوع من التحامل الذي يميز شطراً كبيراً من حركة ( الاستشراق ) . أضف إلى ذلك أن العلوم الاجتماعية ، قد ربطت بين العلماء المستشرقين والمستغربين برباط وثيق ، ويرجع الفضل في ذلك إلى وسائل الاتصال الحديثة ، وإلى تطور نظام لطرق البحث يقبله الطرفان ، وستظل النتائج التي يتوصلون إليها مختلفة ، بيد أن ذلك الرباط الوثيق ليس من شأنه سوى إفادة الطرفين ، ومن المحتمل أن يتأثر علم التاريخ الإسلامي بصورة مباشرة بذلك ، باعتباره فرعاً من فروع الدراسات الإسلامية ولا ريب أن الطرق البدائية التي يستخدمها شطر كبير من المستشرقين في التاريخ الإسلامي : سوف يحل محلها طرق أخرى ومدخل أكثر تطوراً وملاءمة وتنفيذاً مستمدة من العلوم الاجتماعية إلى حد ما ولكنها أساساً نتيجة دراسات أعمق للتاريخ الإسلامي من خلال مصادره .

ويكاد يكون من غير الممكن أن نشير إلى طريقة للمعالجة أو إلى عدد محدود من الطرق في التاريخ الإسلامي لا لأن طرق معالجة التاريخ الإسلامي متعددة فحسب ، ولكن لأن طابع الشمول الذي يتميز به التاريخ الإسلامي يجعل من المستحيل فعلاً أن نكون تصوراً تاريخياً للتاريخ الإسلامي يضم كل ملامحه وأبعاده المتعددة ، وعلى سبيل المثال ، نجد أنه لا مناص من وجود اختلاف بين تصوراتنا لتاريخ المغرب وتاريخ شبه القارة الهندية ، على الرغم من أن كلا الأقليمين يدخلان ضمن الحدود الجغرافية للعالم الإسلامي ، فدخل الإسلام إلى المغرب والهند ظاهرتان مختلفتان برغم أنهما يتشابهان من حيث قبول الدين الجديد ، ويرجع ذلك الاختلاف إلى اختلاف الثقافات والحضارات التي ينتمي إليها الناس في المغرب والهند ، فالموضوعات المتعددة التي عالجهما المؤرخون الفرنسيون في الفترة الاستعمارية بشأن اللغز الذي افترضوا وجوده في عملية قبول البربر للإسلام <sup>(٢١)</sup> هذه الموضوعات تختلف عن تلك الموضوعات التي ترتبط بقبول الإسلام عند المجتمع الآسيوي والمجتمعات الآسيوية في الهند . فلقد

اختلفت الظروف تمام الاختلاف من حيث البيئة ، والقوى والعوامل وثمة مثال آخر لمقارنة الخدمات في إطار المجالات المختلفة للعالم الإسلامي وهو ما صار إليه الأمر من سيادة للسنة أو الشيعة بل لمختلف أنواع الفلسفة الدينية أو من أحكام القانون في إطار التفريعات الأكبر نفسها .

وعلى الرغم من ذلك ، فإن هذا المقال سيحاول أن يؤكد على ضرورة أن تدخل أكبر عدد ممكن من فروع المعرفة في إبراز تصور تاريخي للتاريخ الإسلامي يعكس بصدق مدى التعقيد الذي تتسم به الحقيقة التاريخية التي يريد المؤرخ أن يتفهمها ويحللها ويعكسها أو يعيد إخراجها .

ولا ريب في وجود وحدة تلت النظر في إطار ذلك التنوع الذي نجده في التاريخ الإسلامي ، ويتضح ذلك عند معالجة الاتجاهات العامة للتاريخ الإسلامي ، بيد أنها تبرز واضحة جلية إذا ما تفحصنا الأبعاد الكثيرة للمجتمع الإسلامي ، والفكر الإسلامي والثقافة الإسلامية والدين الإسلامي ، أحياناً نتتبع الاتجاهات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية التي سادت تاريخ البلاد الإسلامية . ومن ثم نجد أن تاريخ الصوفية أو المالكية لا ينحصر في فترة زمنية معينة أو مكان بذاته .

ويؤدي بنا الطابع الشمولي الذي يتميز به التاريخ الإسلامي إلى أن نتساءل عن ماهية التاريخ وعن حدود التاريخ الإسلامي ومميزاته الأساسية ، وما هي الأهداف التي يرمي إليها مؤرخ التاريخ الإسلامي ؟ وهل ينجزها ؟ فالدراسات التي تتعلق بموضوعات مثل البيئة الاجتماعية في المجتمعات والحركات الإسلامية ، وتيارات الفكر ، والنظم والظواهر الإسلامية ، كل هذه دراسات تاريخية لأنها أساساً تتعلق بالماضي ، بيد أنها تختلف اختلافاً جذرياً عن الموضوعات التي تعتبر في حكم العادة موضوعات تاريخية ، من حيث أن الأولى تعتمد اعتماداً كبيراً على علوم أخرى ضمن العلوم الاجتماعية . ومن ثم نجد أن طرق المعالجة لتاريخ الفكر والنظم والحركات الإسلامية تختلف عن طرق المعالجة التي يتطلبها التاريخ السياسي أو الاقتصادي . ومن المهم أن نؤكد في إطار الدراسات الإسلامية . أن دراسات البنية أو النظم الاجتماعية تكون جزءاً لا يتجزأ من التاريخ الإسلامي ، برغم أن المؤرخين السياسيين بالمعنى الضيق للكلمة لن يقبلوا مثل هذا التركيز من الناحية التاريخية .

وعلى الرغم من ذلك نجد أنه إذا كان من المهم أن نقبل هذه العلوم الاجتماعية باعتبارها علوماً تاريخية تكميلية ، فلا يقل عن ذلك أهمية أن نحفظ بالقواعد الجوهرية التي تتيح لعلم التاريخ قوته وتميزه عن سواه من العلوم ( وعلى سبيل المثال الاستخدام الصحيح للمصادر والمخطوطات الأولية والثانوية .. الخ ) ومن ثم فمن المهم أن نحافظ

على التوازن بين الاعتماد على العلوم التاريخية التكميلية دون التأثير على الملامح الجوهرية للتاريخ باعتباره علماً من العلوم . ولقد ميزت هذه العملية التاريخ الإسلامي باعتباره فرعاً من فروع الدراسات الإسلامية ، كما قام المؤرخون الأقحاح بتوجيه النقد إلى الاعتماد في التاريخ الإسلامي على علوم ليست تاريخية .

ومع ذلك فإننا نجد هذه المسألة إحدى نقاط القوة في الدراسات الإسلامية ، إذ أنها وهي تعتمد على مثل هذا العدد الكبير من العلوم الإسلامية تثري التاريخ الإسلامي وتوسع من رقعة البحث وتتيح فرصاً أكبر بكثير لاكتشاف اتجاهات وظواهر تاريخية جديدة . أضف إلى ذلك ، أن حقيقة التاريخ الإسلامي تكون بهذه الطريقة قد تم التعبير عنها على مثل هذا النحو من الكمال والحيوية في علم التاريخ الإسلامي ، إذ يتم اكتشاف مجالات ، ونسب وأعماق أكثر في أثناء ذلك . فإذا ما وسعنا مجال تصورنا للتاريخ الإسلامي ، وجدناه يكتسب قدراً أكبر من التعقيد ، وبرغم ذلك ، فالمؤلفات المتخصصة عن جوانب بعينها من التاريخ الإسلامي ، لا يمكن أن تتوقف عن كونها ضرورة من الضروريات ، ولا يمكن أن تقترب من الحقيقة التاريخية للإسلام أو تاريخ الشعوب الإسلامية إلا إذا مزجنا بين هذه الدراسات المتخصصة وبين تلك الدراسات الأكثر شمولاً .

إن مسألة كيفية معالجة التاريخ ربما قد وجدت الحل إلى حد ما متمثلاً في الطريقة التي نظر الناس بها إليها فعلاً في الماضي ولا نجد ما يدل على قيام خلاف بين المستشرقين على مسألة هل التاريخ الإسلامي علم مستقل بذاته ، على النحو الذي اختلف فيه المؤرخون حول مسألة هل التاريخ علم مستقل أم ينبغي أن يكون جزءاً من سائر العلوم الاجتماعية ؛ حيث انقسموا إلى قسمين أحدهما يعتقد أن التاريخ لا ينبغي له إلا أن يكون جزءاً من العلوم الاجتماعية كالانثروبولوجيا ، وقسم يشعربأن التاريخ برغم اشتراكه مع غيره من العلوم ؛ بوسعه - بل ينبغي له - أن يظل علماً مستقلاً ذا سمات مميزة وقد يكون ثمة تفسيران أساسيان لذلك الأمر ، أولهما أن المستشرقين ذوو خلفيات تبينانية من علم اللغة إلى الفلسفة واللاهوت . ولا يسعنا في كثير من الأحيان أن نميز المستشرقين ذوي الخلفية التاريخية المحضة عن سواهم من المستشرقين ولكي نكون عمليين في التعبير عن أفكارنا نقول إن مصالح المستشرقين الذين يدرسون التاريخ الإسلامي لا يهددها سائر المستشرقين .

وثانيهما أن المستشرقين كثيراً ما يحتاجون إلى الاشتراك معا بغض النظر عن مسألة تخصصهم في التاريخ الإسلامي أو في سوى ذلك من جوانب الدراسات الإسلامية ، لا لأنهم قلة من ناحية العدد فحسب ، ولكن لأن طبيعة التاريخ الإسلامي

أن برنارد لويس صهيوني متطرف نوعاً ما يدعو إلى العنف لتحقيق أهداف الصهيونية في حماس وتعب، ومعرفة بالتاريخ الإسلامي يقصد بها في نهاية الأمر خدمة أهدافه السياسية. ومن ثم نجد منجزاته العلمية ملوثة بأهدافه السياسية وموقفه تجاه التاريخ الإسلامي والمسلمين بعامته من حيث ما تنقسم به تلك الأهداف من عنف وتحامل، على الشهرة منه، إن المرء يتساءل هل يرجع هجومه العنيف على كتاب « إدوارد سعيد » « الاستشراق » إلى تلك الصدمة التي أحسها حين اكتشف صورته هو ممثلة في الجوانب السلبية للاستشراق والتي أمامت سعيد عنها اللثام في كثير من النبوغ والعبقرية ؟

\*\*\*

**وأخيراً** فيكاد يكون من غير الممكن مناقشة طرق المعالجة والمنهجيات في الدراسات الإسلامية دون أن نرجع إلى مسألة تنقسم في كثير من الأحيان بالتعميم والنسبية برغم حيويتها، ألا وهي مسألة الموضوعية وعدم التحيز بالنسبة للمؤرخين المستشرقين الذين قاموا بدراسة التاريخ الإسلامي، وليس هذا هو مجال بحث العوامل الخارجية المتعددة التي ميزت كتابات المستشرقين، ومع ذلك فمن الضروري أن نشير بإيجاز إلى الملامح الأساسية لتلك العوامل التي أثرت على المستشرقين بعامته، إذ أنها قد أثرت كذلك على منهجياتهم في التاريخ الإسلامي. وعلى سبيل المثال، نجد أن نورمان دانيال قد تتبع تطور صورة الشرق عند الأوروبيين باعتبارها محصلة للتوسع التجاري الأوروبي في الشرق الأوسط خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر<sup>(٢٢)</sup>. وقد قدم كاتب البحث في مقال له أثر الاستعمار والروح التبشيرية واليهودية على الاستشراق عن طريق فحص النصوص التي كتبها أبرز المستشرقين في القرن التاسع عشر والعشرين<sup>(٢٣)</sup>. ولكن كتاب إدوارد سعيد « الاستشراق » هو أحدث وأعمق تحليل للقوى التاريخية التي تقف وراء تطور فكرة الشرق، مقدمة إياها في صورة حديثة، متناقضة مع الشرق الحقيقي، عن طريق بحث تفصيلي لكتابات أصدق المستشرقين تمثيلاً<sup>(٢٤)</sup>. ونجد أن هذا العمل المهم الذي خطه قلم عالم مستشرق، قد حظي باستحسان عظيم وتعليق كثير في جميع أنحاء العالم، بيد أنه أثار كذلك غضب وسخط مستشرقين بعينهم يمشون في غيهم متصورين الشرق صورة ثابتة من نتاج خيالهم يقصدون بها المستهلك الغربي، مفترضين أن القارئ الشرقي غير جدير بتقدير علمهم، وأقل قدرة على توجيه النقد إليه<sup>(٢٥)</sup>. أما مسألة الموضوعية في كتابات المستشرقين فتتعرض من أجل ذلك للتحدي الجاد في إطار الدوافع السياسية

أوثق ارتباطاً بالإسلام « كدين ». وهذا على نقيض المستشرقين الغربيين الذين يتخصصون في التاريخ ويستطيعون أن يطبقوا طرائق للمعالجة تنقسم بالعلمانية المحضة على مجالات معينة من التاريخ الأوروبي حيث أدى انفصال الدولة عن الكنيسة إلى انتصار التاريخ العلماني. وفي سياق التاريخ الإسلامي نجد أن النتيجة الوحيدة لانفصال الأبعاد العلمانية عن الدينية هو تشويه التاريخ كما حدث فعلاً في كتابات الكثير من المستشرقين. وما قصدنا هنا أن نبحت هذه المسألة بالتفصيل، ولكننا نريد فقط أن نلاحظ الصلة الوثيقة بين الدين من ناحية، والمجتمع والاقتصاد والسياسة من ناحية أخرى، باعتبار كل ذلك أجزاء لا تتجزأ من التاريخ الإسلامي، ولقد تأثرت بذلك أعمال أغلبية المستشرقين - وهو أمر له ما يسوغه - بما في ذلك أعمال بالاسيوس وماسيجنون اللذين سنناقشهما في القسم الثاني من هذا المقال. وبرغم ذلك فإن غيرهما من المستشرقين الأكثر حداثة قد أكدوا على أهمية البعد الديني في التاريخ الإسلامي مع اعتمادهم على أحدث طرق المعالجة للعلوم الاجتماعية. ومهما يكن من أمر، فبينما نجد مستشرقين يعينهم يدرسون البعد الديني كما يفهمه المسلمون قبل أن يوجه أولئك المستشرقون نقدهم وحكمهم، نجد آخرين يفعلون ذلك وهم يرمون في نهاية الأمر إلى تحقير شأنه وتشويه حقيقته. ونسوق لتوضيح ذلك مثالين من المستشرقين البريطانيين المعاصرين، فوليم مونتجومري وبرنارد لويس كلاهما من ذوى المكانة بين العلماء باعتراف الكثيرين من زملائهم الأوروبيين. وكلاهما درس جوانب معينة من التاريخ الإسلامي وكلاهما غزير الانتاج بشكل يندرج وجوده في مجال الدراسات الإسلامية. وكلاهما درس البعد الديني من التاريخ الإسلامي، ومع ذلك نجد أن كلا منهما قد فعل ذلك بطريقة تختلف اختلافاً جذرياً عن الأخرى. ومن ثم فقد صدر الحكم عليهما مختلفاً من قبل العلماء المسلمين المعاصرين.

وعلى الرغم من أن كتاب « وات »، « محمد في مكة » و « محمد في المدينة » هو كتاب يستند ويستلهم معلوماته بشكل رئيسي من المستشرقين البريطانيين والأوروبيين في القرن التاسع عشر من جولد زيهير إلى موير، وعلى الرغم من أن نتائج بعينها تتعلق بالنبي لا تختلف اختلافاً جوهرياً عن تلك التي توصل إليها سائر المستشرقين، نجد عمله يحظى بالتقدير الكبير بين العلماء المسلمين مما يدل على أن المستشرق لا يلزمه أن يتحول إلى الإسلام كي يصير معروفاً عند العالم الإسلامي عالماً جاداً. ومع ذلك نجد « وات » ينتقد الإسلام باعتباره عالماً مسيحياً عقلياً، وهو ينتقد زملاءه كذلك بتصوير مساو، يعكس قدراً معيناً من عدم التحيز والمحابة، مهما كانت نسبية. فهو يحترم آراء المسلمين دون أن يقبلها، ومن ثم يحترمه المسلمون دون أن يشاركوه آراءه النقدية بالضرورة، فأني تقدير أفضل من توجيه الدعوة إليه لحضور مؤتمر يعقد في باكستان عن سيرة النبي، وهو شرف عظيم لا يحلم به برنارد لويس. وعلى النقيض من ذلك نجد

والأيدولوجية التي حفزت على تقدم الاستشراق الغربي خلال القرنين التاسع عشر والعشرين .

وعلاوة على ذلك ، نجد المستشرقين في كثير من الأحيان يحكمون على الإسلام والتاريخ الإسلامي معتمدين على قيمهم ومقاييسهم الثقافية الخاصة ، بدلاً من اعتمادهم على المصادر التاريخية ، وبوسع المرء أن ينتقد الانتاج الأدبي لهذه الحركة معتمداً على المقاييس والطرائق التي يزعمون تمثيلها والتي ينتمون إليها . ولقد أمكن تطور البعد الموضوعي للاستشراق لأنهم كانوا يكتبون لجمهور غربي دون أن يخضعوا في ذلك للنقد وأمكنهم دون وازع أو محاسب أو مقوم أن يؤلفوا النظريات « العلمية » التي لا أساس لها من الصحة على الإطلاق ، ومن ثم نجد أمثلة كثيرة للنظريات التاريخية التي تقوم على بنية هرمية ، وسلسلة من المستشرقين يرددون ويطورون النظريات نفسها القائمة على ما كتبه المستشرقون من قبل . ونجد أن هذا الصمت أو عدم الاكتراث من جانب العلماء الشرقيين هو عامل مهم للغاية يفسر لنا لماذا تمكن المستشرقون من إطلاق العنان لتحاملهم لمثل هذه الفترة الزمنية الطويلة . لقد جعلوا أنفسهم في منزلة القاضي ، لأن « قراراتهم » كانت موجهة إلى جمهور غربي يفتقر إلى التكوين الفكري اللازم لتقييم أعمالهم ونقدها كما يفتقر إلى الطرق والحجج اللازمة لدحض نظرياتهم وافتراساتهم ونتائجهم . وأسوأ ما في الأمر جميعاً أن المستشرقين سايروا في كثير من الأحيان تقاليد معينة حيث يمدون الجمهور الغربي بما يتوقع منهم أن يمدوه به ، وهكذا ظل مجتمع الاستهلاك الغربي أمدأ طويلاً يستهلك الانتاج الأدبي للاستشراق ، وبالطريقة نفسها التي كان يستهلك بها السلع الأخرى - تقريباً - وبذلك نجد أن عدداً لا بأس به من المستشرقين قد مضوا في غيهم لا يلوون على شيء فهم لذلك يضربون على غير هدى ، إذ لم يجدوا المقارعة من جانب نخبة المفكرين الشرقيين الصامته ، من ناحية ، ومن جانب نخبة الغربيين الذين تنقصهم الدراية الكافية بالموضوع أو الاكتراث به والاهتمام بشأنه من ناحية أخرى . بل إن الأسوأ أن نجد كثيراً من المستشرقين وقد بنوا مواقفهم على الموقف العام للاستشراق دون نقد أو تمحيص كدليل على كماله أو باعتباره أمراً لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه على الرغم من أن الدراسات النقدية الحديثة لهذه الحركة قد زلزلت بدرجة كبيرة البرج العاجي الذي يعيشون فيه . وهذا يفسر لنا الدهشة التي تنتاب المستشرقين والصدمة التي تصيبهم ورد الفعل العنيف لديهم إزاء الأعمال التي توجه قدراً أكبر من النقد إلى الحركة الاستشراقية . ومن ناحية أخرى ، نجد أن الموقف السلبي لمستشرقين معينهم تجاه النقد الموضوعي الذي وجهه إدوارد سعيد وغيره يدل على أن تلك السلالة من المستشرقين بمعناها الكلاسيكي قد تبدلت ، بيد أنها لم تنقض عن آخرها .

**وهذه** الملاحظات العامة عن بعض الجوانب الموضوعية للاستشراق لا تعني أن جميع المستشرقين لا يتسمون بالموضوعية ، بل على العكس من ذلك ، نجد أن بعض المستشرقين البارزين قد ضربوا بسهم كبير في الدراسات الإسلامية والتاريخ الإسلامي وأقاموا علامات على الطريق في مجال البحث العلمي بما في ذلك الدراسات في سائر العلوم الاجتماعية ووجهوا الأجيال اللاحقة من المستشرقين . فهناك ثلاثة من العمالقة من ضمنهم السيد هاميلتون جيب ، وإليوس ماسينيون وميجويل آسن بلاسيوس ، وعلى سبيل المثال ، يمكن للمرء أن يرفض آراءهم السياسية الشخصية ( موقف بلاسيوس السياسي كان مؤيداً للفرانكو ضد الجمهورية ) أو يدين انظمتهم السياسية ( ماسينيون كان مستعمراً نشطاً يؤمن بالسياسة الاستعمارية للمارشال ليوتي في المغرب ، وعمل على تنفيذها لتأييد سياسته « البربرية » في مراكش بعد أن وجد ما يسوغها من الناحية الفكرية ليس هذا فحسب ، بل بتأييد الاستراتيجية الفرنسية لدمج المغرب مع فرنسا ) وبسبب ذلك فنحن نجد أن ما أسهموا به من مؤلفات علمية أعمال ممتازة باعتبارها أعمالاً أصيلة قد تحررت إلى حد كبير من آرائهم السياسية وبتعبير آخر ، فإن بلاسيوس لم يتأثر على أي نحو كان بحركة فرانكو الفاشيستي في دراسته للأصول الإسلامية « للكوميديا الإلهية » ولقد تعرض ماسينيون للنقد من جانب العلماء المسلمين لأنه ابتدع « خرافة العلاج » ولأنه حول الحاوي إلى شهيد <sup>(٣٦)</sup> بيد أننا - مهما بلغت درجة اختلافنا مع ماسينيون بشأن تاريخية شخصية العلاج كما نراها في كتابه - فإن كتابه هذا الأخير يبرز باعتباره دراسة مثالية للصوفية ، ونظراً لما يتميز به من صرامة عريقة من الناحية المنهجية واستنفاد لبيبلوغرافيا هائلة ودراسة وتحليل عميق للمصادر التاريخية . ومن الجلي الواضح أن ليس كل المستشرقين قد فشلوا في عرض آرائهم الفلسفية خلال أعمالهم التاريخية ، فالدراسة الممتازة التي كتبها ليفي بروفنيسال « تاريخ المسلمين في إسبانيا » تبرز أمامنا باعتبارها خير دراسة لعصر بني أمية في الأندلس ، حتى في الوقت الذي تعكس فيه بجلاء ووضوح أثر الاستعمار على المؤرخين التاريخيين للفترة الاستعمارية . وفي حقيقة الأمر ، نجد أن ليفي بروفنيسال - ومن ورائه غيره من المستشرقين الفرنسيين - كان يعكس ما توصل إليه المؤرخون الفرنسيون الاستعماريون للمغرب في تاريخه للأندلس ولا سيما نظرية الصراع القبلي بين العرب والبربر باعتبار ذلك قوة اجتماعية أساسية في التاريخ ، وبسبب ذلك فإننا نجد في حالة ماسينيون وبلاسيوس أن مستواه العلمي قد وصل شأواً بعيداً من الكمال وأن نظريتهما قد أثرت على زملائهما المعاصرين لهما تأثيراً قوياً بحيث يمكننا أن نعتبرهما مسؤولين عن تكيف الدراسات الإسلامية في تطورها الذي حدث بفرنسا وإسبانيا على التوالي ، وأنهما قد أثرا على هذا العلم في المغرب بشكل بارز خلال النصف الأول من القرن العشرين . وفي الوقت الذي نجدهما كليهما مدفوعين لدراسة الطوائف

وليس في إمكاننا بالفعل أن نهون من شأن الصعوبة التي يجدها من يحاول تقسيم المستشرقين منهجياً إلى قسمين : أولئك الذين يطبقون المدخل الشامل والذين يطبقون المدخل المتخصص .

إن أن مستشرقين بعينهم قد طبقوا المدخلين ( الطريقتين ) في أعمال مختلفة متباينة .

فهل يكون من الممكن القيام بهذا التصنيف بالنسبة للأعمال التي أنتجت في التاريخ الإسلامي ؟ لقد طبقت مداخل المعالجة الشاملة والمتخصصة في التاريخ الإسلامي مما يمكننا من أن نعتبر هذا التقسيم منعكساً في الأعمال التي أنتجها المستشرقون منذ منتصف القرن التاسع عشر ، وبصفة خاصة خلال النصف الأول من القرن العشرين . ومن الممكن أن يغفل هذا التصنيف تواريخ النشر المحددة طالما أن هذه الأعمال قد تمت في الفترة التي نهتم بها .

ومن العسير أن نعرف ( نحدد ) بالضبط كلا من المدخلين ( هاتين الطريقتين ) على نحو يعين حدود كل منهما ، ففي بعض الأحيان نجد أن بعض الأعمال يمكن أن تصب في كلا التصنيفين وتحفظ في الوقت نفسه ببعض المميزات من كل تقسيم على حدة .

ومهما يكن من أمر ، فإننا نجد إحدى هاتين الناحيتين هي الغالبة على الدوام في معظم الأعمال . ومن ثم يصبح في مقدورنا أن نضرب مثلاً لكل من التصنيفين بأن نشير إلى أعمال بعينها من التاريخ الإسلامي .

فإذا ما حاولنا أن نشمل كافة فروع الدراسات الإسلامية ، نكون بذلك قد غالينا في توسيع رقعة جهدنا لتوضيح المدخلين الشامل والمتخصص ، إذ سنصل حينئذ إلى مجالات يصير فيها هذا التقسيم غير ذي موضوع . إن اختيار أحد المدخلين من المجالات مثل التاريخ الإسلامي ، أو تطور التقاليد الإسلامية أو تبدل الأفكار الإسلامية ، لهو من الأهمية بمكان إذ أن اتخاذ طريقة أو سواها يلمح إلى التركيز على جوانب مختلفة أو موضوعات متباينة واستخدام ألوان شتى من الدوافع المؤثرة ، والنظر إلى ذات الظاهرة من زوايا معاكسة أو قل الوصول إلى نتائج متعارضة .

وجاءت طريقة المعالجة الشاملة في مرحلة متأخرة عن ذلك ، إذ نجد أن أول تطور جدي للدراسات الإسلامية خلال القرن التاسع عشر ، قد ركز على المصادر الأساسية للإسلام وبالتحديد القرآن والحديث ، وأعقبت ذلك دراسات عن الجاهلية أو فترة ما قبل الإسلام ، والفقه .. الخ وهي مجالات يعتبر جولك زيه راندأ فيها<sup>(٣٧)</sup> . ومهما يكن من أمر ، فإن طرق المعالجة الشاملة قد حققت انتصاراً كبيراً خلال القرن العشرين .

والأحزاب في التاريخ الإسلامي ، نجدهما قد اكتسبا نظير ذلك معرفة عميقة بالإسلام كدين وبالتاريخ الإسلامي على وجه العموم حتى غدت دراساتها وهي تقوم على طرق بحث ثابتة في ذات الوقت الذي نجدها فيه موجهة إلى وجهات بعينها . وفي آخر الأمر ، نجد أن كليهما قد أكدا على البعد الديني من التاريخ الإسلامي وحاولا أن يفهما ذلك البعد في إطاره التاريخي . ونجد أن كليهما وهما لم يعتنقا الدين الإسلامي يكتان للإسلام احتراماً عميقاً يندر وجوده بين مؤرخي جيلهم . ولقد حاولا أن يتوصلا إلى فهم أفضل لحضارتهما الغربية عن طريق دراستهما للإسلام والتي ربطها كل منهما بالمسيحية ولقد فهم كل من ماسينون وبلاسيوس ذلك . وهما يؤكدان البعد الديني للتاريخ الإسلامي أو سواء من الفروع التي درساهما في إطار هذا العلم ، فهما يتسمان بعمق أكبر إذ انهما على خلاف المستشرقين الذين طبقوا النماذج التاريخية الغربية على التاريخ الإسلامي فإننا نجد ماسينون وبلاسيوس في الوقت الذي هما فيه على علم كامل بالنماذج الغربية وركون إليها إلى حد بعيد . نجدهما قد بعدا عنها عن طريق إجراء دراسة دقيقة للمصادر التاريخية الإسلامية ومن ثم نجدهما يخرجان دراسات على أسس صلبة من العسير دحضها حتى على من يعارضونها كما حدث مع أولئك الذين عارضوا دراسة بلاسيوس عن أصول « الكوميديا الإلهية » .

\* \* \*

### ٣ - المدخل الشامل والمدخل المتخصص (طريقة المعالجة الشاملة أو المتخصصة) :

هذا المقال بالمقارنة بين مدخلين هما المدخل الشامل - الذي يمثل في **يهتم** ناحية ما ( آرولد توينبي ) - إذ يعتبر تاريخ العالم كلا واحداً ذا **تفريعات** من حضارات وثقافات ، والمدخل المتخصص الذي يقوم على التحليل العميق لمجالات بعينها كما فعل برتراند راسل حين عالج دراسات في موضوعات بعينها متنوعة بدءاً بالزواج إلى المجتمع الصناعي والأيدولوجيات والحرية والنطق الرياضي وحرب فيتنام . وتقتصر المقارنة الحالية على مجال الدراسات الإسلامية منذ منتصف القرن التاسع عشر ، وهذه الدراسات الخاصة بالإسلام يمكن أن نميزها عن غيرها من الدراسات بموضوعاتها المختلفة التي تختارها أو تعطيها الأولوية جماعات من المستشرقين ، فجاءت اتجاهاتهم ومواقفهم نحو الموضوعات الأقل شأنًا في قضايا الاسلام مسيطرة ما اتخذته تلك الجماعات المختلفة من موضوعات تتسم بالعمومية أو الشمول .

وفي مجال التاريخ الإسلامي ، نجد كتاب كارل بروكلمان « تاريخ الشعوب الإسلامية »<sup>(٢٨)</sup> يشكل عملاً رائداً باعتباره محاولة للنظر إلى التاريخ الإسلامي ككل بغض النظر عما تتمخض عنه تلك العوامل حتماً من فروق شاسعة في الزمان والمكان . ومن الأمثلة الجيدة للطريقة الشاملة في معالجة تاريخ الإسلام من أصوله حتى صدر عصر السلاجقة ( ١٠٥٥ - ١٢٠٠ ) كتاب صدر حديثاً وهو « العظمة التي كانت تسمى الإسلام »<sup>(٢٩)</sup> من تأليف وليم مونتجومري وات . فهو يعكس طرقات أخرى للمعالجة الشاملة مثل الطريقة التي عالج بها روبرت مانتران فترة بني أمية في كتابه « التوسع الإسلامي »<sup>(٣٠)</sup>

وتمثل مؤلفات س اتش بيكر مثالا أكثر تقدماً زمنياً عن طريقة المعالجة الشاملة للإسلام . وقد وصف ذلك المدخل وارد ينبرج على النحو التالي :

« لقد كان بيكر في دراسته ينبعث من رغبته في رؤية بعض المجالات كمثال نوعي ليناابيع الحضارة العظيمة »<sup>(٣١)</sup>

فبيكر ينظر إلى الإسلام كاستمرار للمسيحية والهيلينية ويصف وارد ينبرج هذا التصور للإسلام فيما يلي :

« انه الدوران السلبي في عالم ايجابي مؤسس في نور كامل »<sup>(٣٢)</sup>

ومن ثم نجد أن بيكر ينظر إلى الإسلام نظرة شاملة .

ومهما يكن من أمر ، فإننا نجد أن نظرة بعض المستشرقين الآخرين تختلف عن نظرة بيكر إليه على الرغم من أنهم قد نظروا إليه النظرة نفسها الشاملة .

ونجد أن مؤلفات السير هاميلتون جيب تتسم بالشمول في المعالجة أساساً ، وهو اتجاه نجده واضحاً في كتابه « الإسلام إلى أين ؟ »<sup>(٣٣)</sup>

فنجده إذ يهتم اهتماماً عظيماً بالإسلام في أوائل القرن العشرين يركز على القوى المتينة التي تجمع العالم الإسلامي بغض النظر عن تلك القوى التي تميل إلى الاسهام في تفتيته . ويمضي جيب في قوله إلى أبعد من ذلك حين يعتبر العالم الإسلامي وأوروبا شطرين للعالم الغربي<sup>(٣٤)</sup> ، ونجد تفصيلاته التي ساقها لبسط هذا التصور دليلاً على طريقته العامة في المعالجة . « .. ان الإسلام لا يسعه أن ينكر أسسه ثم يعيش ، ولقد رأينا أن الإسلام في أسسه ينتمي إلى المجتمع الغربي الأكبر حجماً ويكون جزءاً منه لا يتجزأ ؛ إنه تكلمة للحضارة الأوروبية وموازنة لها . »

« إن ما يحدث الآن بين أوروبا والإسلام ، إذا نظرنا إليه من أكثر جوانب التاريخ

اتساعاً وشمولاً ، يمثل عودة إلى التكامل بالنسبة للحضارة الغربية ، وهي التي قد تناثرت بطريقة زائفة مصطنعة إبان عصر النهضة ثم هي الآن تؤكد وحدتها من جديد في قوة ساحقة<sup>(٣٥)</sup> . »

ويمكننا أن نضم إلى قائمة الطرق العامة للمعالجة ما ألفه موريس جوديفروى ديمومبيمس ، وجوستاف فون جرونييموم ، فكتاب جوديفروى ديمومبيمس « محمد »<sup>(٣٦)</sup> الذي كان من الطبيعي أن يقتصر على سيرة النبي يعكس الطريقة الشمولية التي تحراها المؤلف إذ نجده يدرس الخلفية الاجتماعية العامة كذلك ، كما يطبع المدخل الشامل كتابات فون جرونييموم وينعكس ذلك في كتابه « إسلام العصور الوسطى »<sup>(٣٧)</sup> .

ونجد مؤلفات ألفها « فيليب حتي » تعكس المنحى الذي نحاه في مجال الطريقة الشمولية ومن بينها كتاب « العرب » و « تاريخ سوريا » و « الإسلام منهج حياة » .

وعلى الرغم من أنه من أصل لبناني ، فإن في وسعنا أن نضم « حتي » إلى صفوف المستشرقين الغربيين نظراً لارتباطه الوثيق بهم عن طريق جامعة برنستون . فـ « حتي » يؤمن بالعمومية والشمولية ويرى الإسلام ثقافة قد ربط نفسه بها برباط وثيق عن سواء من المستشرقين .

وينتهج المدخل الشامل أولئك الذين ينوون أن يتناولوا أهم الجوانب متميزينها من بين أوسع نطاق ممكن . وهم إذ يفعلون ذلك يفترضون أن التفاصيل للجوانب المختلفة قد تم تغطيتها بأدنى درجة لازمة بينما نجد المادة العامة قد غطيت إلى أقصى حد ممكن ، ومن ثم نجدهم يقدمون لنا انعكاساً شاملاً لرقعة شاسعة ( من الأحداث والأمور ) فتكون مادة اهتمام ذلك المدخل لذلك مؤشراً إلى ماهية أغراضه وأهدافه التي يرمي إليها .

والعلاقة بين الطريقة الشمولية وجوهر المادة المستخدمة لا تقتضى أن تحد الأولى الثانية بل أن تشير إليها وتوضح طبيعتها .

فعلى الرغم من أن المحتوى قد يختلف ويتباين في كل حالة من الحالات ، نجد أن طبيعة طريقة المعالجة تشير إلى المجال الذي نجد فيه لب الموضوع المعنى .

\* \* \*

## ١ - طريقة المعالجة الشاملة ( المدخل الشامل ) عند لويس ماسينيون :

**إخا** اعتبرنا ان الطريقة العامة مفيدة من أنها تعكس لنا مجالات شاسعة في شكل تصورات تتسم بالجلاء والوضوح في الوقت ذاته الذي نجد فيه المؤلفات المتخصصة تنفذ في عمق داخل عدد محدود من الموضوعات، فإن الطريقتين ارتبطتا في إطار مؤلف واحد . ونجد مثالا يوضح هذه الطريقة التي يندر وجودها متمثلة في كتاب لويس ماسينيون « عاطفة الحلاج الشهيد الدولي في الإسلام » (٣٨) .

وكانت النية في الأصل تتجه إلى أن يكون هذا الكتاب دراسة لحياة الحلاج ، بيد أن هذا الكتاب قد أشاد ببعض الجوانب الصوفية الإسلامية وأرسى أسساً للجوانب الأخرى التي تتلوها ، فإذا ما تفحصنا بعض أجزاء هذا الكتاب ، اتضح لنا في جلاء ووضوح صعوبة تصنيف مدخل ماسينيون في المعالجة إن كان مدخلاً شاملاً أم متخصصاً . إذ أن كلا المدخلين مرتبطان على نحو لافكك منه بطريقة معقدة يمكن إدراكها .

والطريقة المزوجة التي يستخدمها ماسينيون يمكننا تفسيرها إذا ما نظرنا إلى طبيعة الموضوع الذي عالجه كتابه .

فعل خلاف بلاسيوس في دراسته لابن حزم نجد ماسينيون لا يجد تحت تصرفه مؤلفات ضخمة خلفها له عالم موسعي . فليست كتابات الحلاج محدودة فحسب بل تتسم بالصفة نفسها للمواد التاريخية للمصدر الأول المرتبط به . فعلى سبيل المثال، نجد خطاباً واحداً موثقاً من بين الخطابات الأربعة التي اكتشفها ماسينيون والتي استعملت ضد الحلاج في اثناء محاكمته الثانية . ونجد أن ماسينيون لا ينسب الخطابات الثلاثة الأخرى إلى ما كتبه الحلاج .

فلقد أثرت طبيعة المصادر التي استقى منها ماسينيون معلوماته تأثيراً حاسماً على طريقته في المعالجة . ومهما يكن من أمر ، فإن هذا النقص كان أبعد ما يكون عن ترك آثار سلبية ، إذ نجده قد دفع ماسينيون إلى توسيع رقعة طريقته في المعالجة مما يضفي على كتابه أهمية أكبر من أن يكون مجرد سيرة حياة موجزة .

إن البيلوغرافيا التي تمخض عنها كتاب ماسينيون ؛ كنتاج فرعي لعمله - في حد ذاتها - تعتبر إسهاماً في التاريخ الإسلامي . وفي نهاية الأمر فلربما كانت تلك الجوانب التي تتصل بخلفية الحلاج التاريخية وبالصوفية أهم بكثير مما كتبه عن الحلاج ذاته . والميزة الفريدة التي نجدها في دراسة ماسينيون عن الحلاج هي ذلك الجهد الذي لم يبذله في دراسة الرجل فحسب بل في دراسة البنية الاجتماعية له وأساتذته الذين

تتلذذ عليهم ورحلاته التي قام بها والفلسفات المتصوفة التي كانت سائدة في المجتمعات التي زارها أو التيارات الدينية التي صادفها .

فإذا ما تناولنا بالفحص بعض أجزاء كتابه « عاطفة الحلاج الشهيد الصوفي في الإسلام » اتضح لنا جلياً الارتباط بين الطريقتين الشاملة والمتخصصة على نحو اعترض ومن ثم بروز مدخل فريد للمعالجة .

إن أثر الصوفية على روح الحلاج ليتضح من دراسة ماسينيون عن ذلك الأثر أثناء فترة التكوين . فنجد ماسينيون يلخص لنا الأحوال الأساسية الثلاث التي يتكون منها مذهب التدرج في المعرفة وهي نور العقل ونور الإيمان وبصيرة الذات المقدسة (٣٩) .

ويتضح أثر سهل التوستاري - الذي عاش في الفترة من ( ٢٠٣ هـ - ٢٨٣ هـ - ٨١٨ / ٨٩٦ م ) من تقديم ماسينيون لمذهبه القائم على الاجتهاد ، التوبة والايمان ، ويقوم مذهب الجنيدي على الميثاق ( العهد ) الذي قطعه الأرواح على نفسها قبل دخولها الأجساد بالترزام الاخلاص والتسليم إلى الله . ومن ثم نجد أن جوهر الفرد مقدر ومكتوب من قبل بمشيئة الله تعالى .

ويصف ماسينيون العملية التي تصل بها تلك النخبة المنتقاة يوم الميثاق إلى الهدف السامي النبيل المتمثل في العودة مرة أخرى إلى كونها الفكرة ذاتها التي كانت عند الله عنها في يوم الميثاق بعد أن تكونت قد مرت بالحياة في صورة دورة انتقالية :

« إن أول نقطة في العبادة هي معرفة الله وضرورة إعلان التوحيد ومفهومه متمثلاً في إنكار الشركاء أو التشبيه « بالكيف » أو « الحيث » أو « المكان » ولكن هذا التنزيه لا يصل في النهاية مبتغاه . وعندئذ يرفع الله أولئك الذين انتشوا بالتصوف « السكر » (٤٠) .

ويتساءل ماسينيون عن الجهد النفسي الذي لا بد أن يكون الحلاج قد تعرض له عندما خضع لمثل تلك المذاهب الصوفية القاسية حيث التركيز على القدرية إلى حد يصل إلى انقاص حقيقة الروح في نهاية الأمر حتى تصبح عبارة عن الفكرة المقدسة ويجسم الإنسان إلى أن يصير مجرد تصرفات مقدسة .

ولقد أثر النوري المتوفى سنة ( ٩٠٧ / ٢٩٥ ) على الحلاج لا عن طريق تعليماته ولكن بشجاعته والحماس الذي كان يدافع به عن معتقداته حتى لدى مواجهة الخليفة . وذكر ماسينيون أبا بكر القسوطي المتوفى ( ٩٦٩ / ٣٥٩ ) والشبلي المتوفى سنة ( ٩٤٥ / ٢٤٧ ) وابن عطاء المتوفى ( ٩٢٢ / ٣٠٩ ) وابن فتيق باعتبارهم أساتذة للحلاج وأصدقاء له . وقد دافع ابن عطاء وحده عن الحلاج في اثناء محاكمته ومات متأثراً

بالجراح التي أصابته من جراء ذلك . وفي مقابلة عقيدة الجنيد بأن المصير أو الانابة إلى الله تؤدي إلى الكمال ، نجد ابن عطاء يعتقد بأن الشكر لله هو الطريق الذي يوصل الإنسان إلى الكمال وهو ما كان يعتقد به الحلاج .

وبدراسة أفكار الحلاج وتعاليمه التي تنم عن خلفيته الثقافية يتبين لنا أن الأحداث التي وقعت فيما بعد في حياة الحلاج ليست بعيدة عن الواقع . فماسبينون يترسم خطوات الحلاج إبان مراحل حياته الأولى في دوائر أهل السنة المتشددة في مكة وعن طريق ما كتب معاصروه عن حياة الحلاج والتي تبين أن ضميره الداخلي هو المصدر الذي قاده في مراحل تطوره الصوفية .

وهذا الاختلاف مع الدوائر الخارجية عن مكة يتضح لنا من خلال وصف ماسبينون للحالة العقلية للحلاج :

« إن هذه النصوص تسمح لنا أن ندرك تماماً حالة ضمير الحلاج وهي نقطة البدء في حياته كلها إذ جاء تكوينه منشطاً بالحياة الجمالية التي عاشها والتي تغذت في مكة نفسها ومن أزمة الضمير ومن التخييل الصوفي ، وتفاعل الأحداث في روحه يجعله يمر في « حالات » ومن ثم يتعرض لنفحات الله ، انه يسمع كلمات مقدسة يهتم بها ويلحظها ويرى فيها معياراً للحقيقة يستخدم للحكم على المسائل المعلقة بين التقليديين بالنسبة للعديد من المسائل المتعلقة بالعبادة ولا يجد من أساتذته الدعم المطلوب<sup>(٤١)</sup> .

ونجد أن خروج الحلاج على أساتذته كالمكي والجنيد يرجع إلى اتهامهم إياه بأنه بتجاربه الخاصة يخلط بين إرادة البشر وفضل الله وقد أصيب الحلاج بالاحباط نتيجة تفسيرهم لضميره وهذا يفسر لنا رد الفعل العنيف الذي واجه به مواقفهم . ونجد ذلك الصراع الفكري بين الحلاج وأساتذته ناشئاً أساساً عن أن الأول كان يحاول أن يتحد في وحدانية الله على نحو يشبه الصوفية الهندوسية بينما نجد أن الثاني كان يفصل فضلاً كاملاً بين الإنسان وبين الله وصفاته على النحو الذي تفعله اليهودية أو الإسلام .

واختلفت تعاليم الحلاج بالنسبة للحديث عما قاله أهل السنة في أنه فسر السلسلة ( سلسلة مؤرخي الأحداث ) باعتبارها رموزاً قرآنية للتصورات الدينية التقليدية التي كان يرى أنها مراحل لحقائق مختلفة تؤدي في النهاية إلى الفكرة الإلهية ، ونجد أن انحراف الحلاج عن أهل السنة يتمثل في إضفاؤه على الحديث صفة أنه فوق مستوى البشر وشبه إلهي . وهذا الانحراف هو نتاج للطريقة الرمزية التي يستخدمها في تفسيره للحديث ، وهي طريقة ترفضها بعض الدوائر الإسلامية ، حتى بالنسبة لتفسير القرآن . وانحراف الحلاج عن الطريق الذي اتبعته سائر المدارس التي كانت تستخدم الطريقة الرمزية في التفسير كان يكمن في عقيدته بأن فضل الله يمكن أن يمن

على المرء بممارسته للشعائر الدينية بما يمكن من الاندماج ( الاتحاد ) الصوفي في النهاية بين المعبود والعبد .

ويركز ماسبينون على النواحي الصوفية للحلاج باعتبارها عناصر كانت تسود أسلوب حياته ، ومذهبه وتعاليمه . كما أن الصرامة التي اتسم بها قانونه الأخلاقي والمثال الذي ضربه إبان حياته الخاصة ، على ما يبدو ، يضيف على نظريته صفة القوة ، وباعتبار ماسبينون كاثوليكياً ، كان في وسعه أن يربط تفسيره الذاتي لصلب المسيح تضحية منه في سبيل خلاص البشرية ، بحياة الزهد والتقشف التي عاشها الحلاج والتي ادعى بأنها تضحية وقرآن إلى الله .

ويشرح ماسبينون حقيقة اختلاط الحلاج بالدوائر الدنيوية كالتي تشمل الأطباء والفلاسفة والموظفين المدنيين والقادة العسكريين والمعتزلة والسنة والعلويين .. الخ بأن ذلك لا يرجع إلى أية ميول علمانية لدى الحلاج ، بل إلى قرار اتخذه كي يختلط بأهل الدنيا حتى يحولهم إلى معتقداته الصوفية . ويستشهد ماسبينون بوصف الصوفي عن مرونة الحلاج التي مكنته من أن يتسلل إلى مختلف الدوائر في قوله :

« إذا علم الحلاج أن شعب مدينة كانوا معتزلة وإمامية يعلن عن نفسه بأنه إمامي ويقول إنه يعرف إمامهم المنتظر وأن كانوا من أهل السنة يعلن أنه من أهل السنة »<sup>(٤٢)</sup> .

وبوسعنا أن نفسر اتهام الحلاج بالتآمر السياسي على أنه لا يرجع إلى أي نوع من الطموح الشخصي بقدر ما يرجع إلى ما سببته تعاليمه من إثارة وهي حقيقة يشهد عليها ما قاله الصوفي :

« لقد كان يدور بسرعة كبيرة مسبباً الاضطراب وقد مارس الطب وقام ببعض التجارب الكيميائية وكان ينتقل من مدينة لأخرى »<sup>(٤٣)</sup> .

وكانت الرحلات التي قام بها الحلاج كثيرة بالنسبة لعمره ، إذ أنه زار بعض الأماكن مثل مكة وبيت المقدس وبغداد وبهروج وبخارى وكشمير .

ومما ورد من حكايات تفسر كرامات الحلاج المزعومة ما يفسر لنا لماذا خشي العباسيون شعبيته المتزايدة باعتبارها قوة سياسية تهددهم ، وكذلك الحشود التي كانت تتبعه في رحلاته ، والاعتقاد الشائع بين الناس بقدراته الخارقة وعلاقاته وتعاطفه مع القوى التي كانت ضد العباسيين كالعلويين ، وما امتدت إليه شعبيته على الصعيد الجغرافي والتي شملت كذلك بغداد عاصمة الخلافة ، والصورة التي تكونت عنه باعتباره منقذاً ( مخلصاً ) وإدانتة للعلماء كلها عوامل مهمة تفسر لنا لماذا عُذِّ



الحلاج بمثابة المتشدد وخطراً سياسياً على العباسيين . ولم يكن من العسير توجيه الاتهامات إليه حتى من بين ما دعا إليه في مذهبِهِ . فلقد اتهمه الاماميون باغتصاب حق الدعوة ( الوعظ العام ) الذي هو حق من حقوق إمام الشيعة ، واغتصاب حق تحديد قواعد للعبادة ( للشعائر ) ليس من حق أحد سوى الإمام أن يحددها ، واغتصاب حق الأمر كما يأمر الله مستخدماً سلطات الله المطلقة .

ولقد صور لنا ماسينيون ما ألقاه الحلاج من خطب عامة في صورة تنبض بالحياة والحيوية إذ يصور لنا أستاذاً في الخطابة يسيطر على قلوب الجماهير بسلوكه الغريب . وقدراته النفسية العظيمة . وكانت استجابة الجماهير لخطب الحلاج المؤثرة أبلغ دليل على شعبيته .

وكان الثمن الذي اضطر أن يدفعه لقاء هذه الشعبية باهظاً إذ واجه معارضة ثلاثية من الصوفية والفقهاء والحكومة .

ويصف ماسينيون الاتهام الثلاثي الذي وجه إليه كما يلي :

أولاً لافشاء الكرامات ثم لادعاء الربوبية وادعاء سلطات الله العليا المخولة للإمام فقط وأخيراً لجريمة الزندقة ( نظرية الحب المقدس ) (٤٤) .

وننتج عن محاكمة الحلاج آثار ترد صداه في شكل مناظرة ساخنة عن طبيعة الكرامات ومتضمناتها المذهبية ، ويبدو ما في هذه المناظرات من تعقيد في ما كتبه ماسينيون عن العديد من الاتجاهات الفلسفية التي شملتها :

بين الصوفية ، نظرية المشاركة بالاندماج الصوفي مع المشيئة المقدسة التي اعتقدها الحلاج وابن عطاء ، وضد نظرية أهل السنة القديمة عن القوى الخارقة التي تمارس ضد الجن من خلال التفويض ، وبين المتكلمين نظرية المقللة لابن علي الجبائي عن عدم حقيقة كرامات القديسين ، والتي أمكن تخفيفها لبعض أشكال الاخفاء ( التخفي ) ونظرية الاشعرية عن الباقلائي عن حقيقة القدرة الفعلية التي تعطى للسحرة والشياطين بمشيئة الله العلي القدير ، وعن المعجزات البسيطة هي ( مخارق العادات ) في مجريات الصدفة العامة للعالم (٤٥) .

وفي مقابل إدانة العباسيين للحلاج ، نجد أشد القوى السياسية مراساً متمثلاً في حكم الأقلية الارستقراطية الفارسية ذلك الذي كان يمثل أشد قوى المعارضة خطورة بالنسبة للعباسيين (٤٦) إذ اتخذ من الإمامية أيديولوجية سياسية له .

وعارضت أسرة نوابخت ميول الحلاج الصوفية ، متهمة إياه « بادعاء الربوبية » واستشطاء غضب الإمامية حين فسر الحلاج الأئمة الاثني عشر باعتبارهم

الشهور القمرية الاثني عشر ، واستخلص من ذلك أن الأئمة كانوا أنواراً تنبعث من النور الالهي وأنكر احتمال خروج الأئمة مركزاً على نظريته الخاطئة القائلة بالسموع عن طريق الاندماج الصوفي ، وحين بلغ غضب الإمامية ذروته ، نفوا الحلاج من قم .

وفسرت افكار الحلاج باعتبارها مماثلة للمذهب المانوي في أن نظرية الحلاج عن الاندماج الصوفي عن طريق الحب كانت تشبه تعليمات ماني الفارسي بدمج النار داخل الفرد ( روحه ) بالنار الخالدة نار اله الحب ، ووجدت هذه التفسيرات التأييد داخل الدوائر السنية ليس هذا فحسب بل أيضاً في صفوف المعتزلة الذين وصفوه بالزندقة واطلقوا عليه « زنديق » وتجسدت هذه التهمة في صورة محاكمة رسمية تتهمه بالهرطقة ، وكان ذلك ذروة ما تمكنت من عمله مختلف القوى التي تظاهرت لتحطيم الحلاج .

أما خاصية المدخل العام لماسينيون فيتضح في تفسيره لمحاكمتي الحلاج في الفصل المعنون « المحاكمة » فبينما نجد الحلاج يحتفظ لنفسه بمكان الصدارة في الاهتمام ، فإننا نجد الجو المحيط به يحظى بنصيب مساو من ناحية الواقعية .

ويمثل هذا التاريخ ( ٢٩٦هـ / ٩٠٩م ) في الوقت ذاته تولى ابن الفرات وظيفة الوزير الاول ، وبداية المطاردة للحلاج واصطياده ولم تكن هذه محض صدفة ، فالحلاج كان ذا اتجاه ضد توجيهات السلطة في وقت كانت فيه سياسة الحكومة هي استخدام القوة وسيلة إلى تأكيد الذات . ومن ثم حامت الشكوك حول تلامذة الحلاج واتهموا بالزندقة ولذلك طاردتهم قوات المتوكل النظامية . وبعد أن هرب الحلاج من مراقبة ابن الفرات تم إلقاء القبض عليه في نهاية الأمر في صوص بواسطة السلطات المحلية بعد أن تم التعرف عليه جيداً واقتيد إلى بغداد بواسطة تلميذه الدباس الذي أطلق سراحه بعد القبض عليه بشرط ضرورة العثور على أستاذه . وفي أثناء المحاكمة الأولى من ( ٢٩٨هـ / ٩١٠م إلى ٣٠١هـ / ٩١٣م ) ، استنتج القاضي أنه ليس ثمة دليل كاف لاتهامه بالزندقة ، أو ادعاء النبوة أو تضليل الناس بالسحر أو الشعوذة . ومع ذلك فقد عوقب الحلاج وتم عرضه على الناس وسجن لفترة تزيد عن ثمانية أعوام .

وحدثت انطباعات إيجابية عن الحلاج نتيجة النظام الصارم الذي أخذ به الحلاج نفسه في السجن حيث كان يصلي ويصوم حتى وهو يرسف في ثلاث عشرة سلسلة . وبعد أن نقل إلى عدة سجون انتهى به المطاف إلى سجن القصر حيث تغير مصيره على يد نصر القشوري .

ونستمع إلى حمد بن الحلاج وهو يروي لنا هذه الحادثة :

« واستخلص نصر القشوري أمراً من الخليفة ببناء زنزانة بعيدة عن السجن ،

وكانوا بذلك يبنون له منزلاً صغيراً بجوار السجن وكان يستقبل زواره هناك لمدة سنة<sup>(٤٧)</sup>.

ومن السجن حظي الحلاج بقبول كبير في قصر المقتدر نتيجة حماية نصرله ، وأثارت مكانته الجديدة الغيرة وساعدت على سرد قصص مختلفة عن شخصية الحلاج ويقدم لنا ماسينون صورة حية عن ذلك فيقول :

« كان الناس يقولون أنه كان يحيي الموتى لأنه قد أعاد حياة بعض الطيور بالفعل وأن الجن كانوا في خدمته يحضرون له ما يحدده ويرغبه وقال أحد أفراد سكرتارية الحكومة واسمه حمد بن محمد القنائي إنه أصبح يشعر بالدوار بعد ما شرب « بول » الحلاج »<sup>(٤٨)</sup>.

ويقدم لنا ماسينون بطريقته الشاملة في المعالجة ، الحلاج في صورة تنبض بالحياة النابضة في العصر الذي كان يعيش فيه . ومثال آخر في قصة سردها علينا ماسينون بشكل ينبض بالحياة وهي :

« كان ولد نصر القشوري مريضاً ، وذات يوم وصف له الطبيب أن يأكل تفاحة ولم يكن التفاح متوفراً في ذلك الموسم ، ووصل الحلاج إليهم وأعطاهم تفاحة كانت بيده ودهش الحضور وسألوه من أين ؟ وجاء الرد من الجنة . وكان يراقبهم أحد الحضور فصاح قائلاً « لا يجب أكل فاكهة من الجنة ففيها دودة » ، وقال الحلاج ان التفاحة قد توفت لتغير في انتقالها من عالم أبدى إلى عالم دنيوى ولذلك تم اختراقها »<sup>(٤٩)</sup>.

ومن السخرية ان يكون ازدياد مكانة الحلاج في القصر سبباً في محاكمته من ( ٩٢١/٣٠٨ إلى ٩٢٢/٣٠٩ م ) نتيجة للضغط المتزايد عليه من جانب جماعات يعينها . فبينما كان البعض يفار من ارتفاع مكانته وعلوقه بسرعة كبيرة ، كان البعض الآخر موقناً بزندقته . وأدى نفوذ أعدائه في نهاية الأمر إلى محاكمته ومن بين الذين اتهموه أبو بكر أحمد بن موسى بن مجاهد ، وهو من علماء السنة البارزين وكان متخصصاً في تفسير القرآن ، ويرجع إليه أمر حصر قراءات القرآن في سبع قراءات وذلك من خلال كتابه « القراءات السبع » ، ثم هو الذي قصر نسخة القرآن المعترف بها على نسخة عثمان بعد أن استبعد ثلاث نسخ أخرى لعبد الله بن مسعود ، وأبي بن كعب وعلي بن أبي طالب ، وهي نسخ كانت تستخدم حتى ذلك الحين .

ويتساءل ماسينون عن أصل الموقف الذي اتخذته ابن مجاهد من الحلاج وما إذا كان يمثل رد فعل ضد كتابه الأخير « كتاب قراءات القرآن والفرقان » وهو يؤيد هذه النظرية بسرد التحريفات الآتية عن نسخة عثمان :

١ - « فاقتلوا أنفسكم » بدلا من « كبلوا »

- ٢ - « لكل ثناء مستقر » بدلا من « نبأ » .
- ٣ - « أنزل عليكم القرآن » بدلا من « فرض »
- ٤ - « وتقول مالها » بدلا من « قال الإنسان »

والاثنتان الأولان هما تطبيق لحق الاختيار الذي اداهه ابن مقسم ، والاثنتان الآخران تصويبان صحيحان أدخلتا على نص نسخة عثمان وأدخلتا دون شك في مصحف ابن مسعود وأبي بن كعب وعلي كما هما<sup>(٥٠)</sup>.

لقد كان الوزير حامد الذي كلف بمحاكمة الحلاج يحتاج إلى إعادة تأكيد مركزه السياسي بأن يلحق الهزيمة بمتبردي القرامطة . ويلمح ماسينون أن الأحوال السياسية أدت بحامد إلى أن يرغب في إدانة الحلاج ويلمح ماسينون إلى أن المحاكمة لم تكن عادلة في عبارته :

« كان حامد ينظر إلى الحلاج باعتباره أحد السحرة الشياطين الذين يجب استخدام جميع الوسائل ضدهم »<sup>(٥١)</sup>.

وأدلت تلميذة الحلاج ابنة السمرى باعترافات ألحقت الضرر بالقضية . ومهما يكن من أمر ، فبمجرد أن كلف حامد بمحاكمة الحلاج قام بسجنه في القصر ، وقبض على تلامذته ويبدو من ذلك أن الحلاج كان لا بد أن يدان سواء أدلت ابنة السمرى باعترافاتها أم لا .

ومن بين تلاميذه الآخرين الذين القي القبض عليهم حيدرة والسمرى والقنائي والهاشمي ، وصودرت العديد من الخطابات والأوراق التي تخص بعض تلامذة الحلاج مما أسهم في أحداث النتيجة النهائية للمحاكمة . وكان أهم ما حسم الأمر في النتيجة النهائية هو تأكيد الاتهامات المذهبية للحلاج من جديد .

وكانت ردود فعل تلامذة الحلاج المحتجزين مختلفة في أثناء جلسات المحاكمة كما تبينت أقوالهم عن سلوك استأذهم في أواخر أيامه بالسجن ، وكان من نتيجة رد فعل ابن عطاء الصريح أن سجن ولقى حتفه قبل أن يموت استأذه . وتصرف السمرى بحماقة حتى ينقذ حياته ، ومهما يكن من أمر ، فقد كانت زيارة ابن خفيف لسجن الحلاج وموقفه الإيجابي منه ذات أهمية تاريخية كبرى . فنجد ماسينون يركز على مكانة ابن خفيف باعتباره سنياً حنيفياً ، وعلى ما عرف عنه من تقوى وورع وصلة وثيقة بقضاة الحلاج وعدم ارتباطه بصوفى الصوفية ذات الميول غير الحنيفية ويستنتج من ذلك أن موقف ابن خفيف في الدفاع عن الحلاج يبين لنا عدالة قضيته .

وبعد أن تشاور القضاة مرة ثم أخرى أصدروا حكمهم على الحلاج بالموت بناء

على ما قيل عن نظريته المزعومة من استبدال فريضة أداء الحج بمكة . ولم تتح للحلاج الفرصة لدحض هذا الرأي .

وتساور الشكوك ماسينيون في عدالة هذا الحكم ، فيقول إن حامداً قد أجبر القاضي ابن زنجي على الوصول إلى الحكم الذي يرضيه وأن هذا الحكم قد صدر في غياب القاضي ابن بهلول الذي رفض إعدام الحلاج إبان المشاورات الأولى . ومهما تبين من أمر و بكل النظرة العادلة إلى ماسينيون يجب أن نوضح أنه برغم اتخاذ موقفه محدداً إلا أنه قدم مادة كافية من خلال عمله للقارئ ليتبنى موقفه الخاص به تجاه الحلاج ومحاكمته .

والأبواب التي نوقشت من الكتاب هي تلك الأبواب التي تتصل بالحلاج اتصالاً مباشراً ، فلو أن ماسينيون كان قد أنهى كتابه بالفصل « المحاكمة » لكانت الدراسات الإسلامية قد حظيت بإسهام كبير . ومع ذلك فالأجزاء التي فحصناها تقل عن ثلث الكتاب ، ويمد ماسينيون رقعة جهوده إلى النتائج التي ترتبت على صلب الحلاج وأفكاره عقب إعدامه . فتحول الحلاج بعد وفاته إلى صورة شهيد ، وبذلك يقع على كتاب ماسينيون أثر الحلاج على الصوفية بوجه عام ، وعلى مختلف مدارس الفكر الديني الإسلامي والفقه وأثره على الخرافات الشائعة .

ومن الناحية المنهجية ، نجد أن طريقة المعالجة الشاملة وجدت ما يسوغها في البحث العميق الذي أجري لتأكيد كل فصل من الفصول بالدقة اللازمة لأي عمل متخصص ، ومهما يكن من أمر ، فبرغم ما أسداه هذا الكتاب إلى دراسة الصوفية من إسهام كبير ، نجد القارئ لا يقتنع - بالضرورة - بالحلاج سواء باعتباره مفكراً أو حتى صوفياً .

وبتعبير آخر ، نجد أن شخصية الحلاج قد تم اجتلاء معالمها نتيجة لهذا الكتاب ، ولكنه يظل غامضاً إلى حد ما برغم جهد ماسينيون الذي استغرق حياته .

\*\*\*

## ٢ - طريقة المعالجة المتخصصة التي اتبعها مجبويل أسن بلاسيوس :

إن محدود بذاته ، ولكنها تسعى لفحص هذا الحيز وسبر أغواره بقدر ما يمكن من كمال وعمق . فبدلاً من تحديد بعض الأعمال المتخصصة في الدراسات الإسلامية ، فمن المثمر - على ما يبدو - أن نضرب مثلاً واحداً للتوضيح .

ويمكننا أن نضع مجبويل أسن بلاسيوس في سهولة ويسر ضمن صفوف المتخصصين في مجالات بذاتها في الإسلام بدلاً من القيام بأي نظام تحليلي لدراسة الإسلام ككل ، وهو بهذا المعنى أقرب إلى جولاد زيهرمه إلى بيكر ، من حيث أنه درس الأفراد أو الموضوعات كجزء من الحضارة الإسلامية ونتيجة لها ، ومهما يكن من أمر ، فإننا نجد أن بلاسيوس قد فهم الإسلام ككل فهماً عميقاً ، وعلى الرغم من معرفته العميقة بالإسلام كنظام ، نجده يختار أن يتخصص في أفراد بعينهم أو في الحضارة الإسلامية بأسبانيا وما أعطته للحضارة الأوروبية أو استنفاد المصادر الإسلامية الأولى المدفونة في المكتبات القديمة والتي أهملها معاصروه من العلماء . إن إسهامه في إعادة اكتشاف المصادر الإسلامية يتضح لنا من مدى التوثيق الشاسع الذي يقدمه استشهاده على ما يكتب . كما أن دراساته عن العلاقة بين الحضارة الإسلامية والنهضة الأوروبية قد أسهمت في خلق موقف جديد عند كثير من المستشرقين الأوروبيين وكذلك أدت إلى قيام الكثير من المناظرات المتأججة . فعلى سبيل المثال نجد أن دراسته عن ابن العربي هي دراسة للتصوف الإسلامي ، وعلاقتها بالتصوف المسيحي<sup>(٥٢)</sup> ، ودراسته لابن المسرة<sup>(٥٣)</sup> ، تحاول ترسم أصول الفلسفة الإسلامية بأسبانيا التي تنتهج خطوط الفكر المذكورة عاليه .

وفي الموضوعات التي يختارها بلاسيوس ، نجده يتحرى التفكير العلمي إذ إن طريقته في ترتيب المادة هي طريقة تتسم بالمنهجية الشديدة والعمق إذ نجده يقترب من تغطية جميع الجوانب المتعددة ، والنقد الشديد إذ نجده يختار بدقة وعناية المادة ذات الصلة الوثيقة بالموضوع من خلال معرفته الدقيقة بأكبر عدد من المصادر المتوفرة . وكانت أسئلته عميقة وتضفي على أعماله روح الأصالة . ومثال ذلك دراسته لابن حزم وترجمته لكتاب « الفيصل في الملل والنحل » وجاءت هذه الدراسة في ستة مجلدات عن ابن حزم القرطبي وتاريخه ونقده لأفكاره الدينية .

لقد بذل بلاسيوس جهوداً عظيمة لإعطاء ابن حزم المكانة التي تليق به كمفكر

عرب كثيرون وعجم لا يمكن في ذلك الحين أن يتوافر فيهم هذا الاختلاج الذي كان يفترضه ابن حزم<sup>(٥٥)</sup>.

\* \* \*

ان المستشرق المتخصص بلاسيوس يعدّ نوعاً آخر يختلف عن الجيل السابق الذي يمثلّه «دوزي» ، اصدق تمثيل من حيث أن الاول بذل جهداً كبيراً في تحليل المشاكل التي يتناولها بجديّة إذا ما قارناه بالتاريخ القصصى لدوزي المتمثل بوضوح في مؤلفه « تاريخ المسلمين في اسبانيا » .

إن تحليل بلاسيوس لآراء دوزي حول ابن حزم يبين هذا التناقض بشكل واضح .

إن الأفكار التي أوردها دوزي في تحليله لمفهوم الحب عند ابن حزم قد أوجزها بلاسيوس في ثلاث نقاط :

١ - الصورة التي عملها ابن حزم لغرامياته في تلك الوثائق وتاريخه الذاتي وبنغمات صريحة وبريّة وساذجة تظهر لنا في نفسية الأبطال مشاعر رقيقة جداً وحساسة جداً وخالية من التلوث الماجن الجسدى والذي يمكن اعتباره حالة شاذة وخاصة للحب الروحي والظاهر والذي يسميه علماء النفس الحب الأفلاطوني أو الرومانسي .

٢ - إن النفسية التي يقتضيهها هذا الحب ليست خاصة بالعرق العربي ولا الأدب الإسلامي والتي تميل شهوانيتها في الغالب نحو أحاسيس ماجنة .

٣ - حب ابن حزم الرومانسي ومثله وجميع الطبائع العاطفية يمكن شرحها فقط كحالة نفسية وراثية وكاختلاج خاص بالعرق المسيحي والاسباني<sup>(٥٦)</sup> .

وعن الفكرة الأولى يقول بلاسيوس أن حب ابن حزم برغم ما فيه من شاعرية ورومانسية «خاطئة» إلا أنه أقل رومانسية مما ورد في رواية «دوزي» الذي عدّ ابن حزم وقع في الحب ثلاث مرات على الأقل .

وهذا النقد التاريخي يدحض الفكرة الخاطئة لدوزي عن أن ابن حزم - كضحية لأول حب له في طفولته - قد وقع في أوهام هذا الحب وظل يكيه بقية حياته .

أما عن الفكرة الثانية فإنها تذكر بالتحديد أن الحب عند ابن حزم تولد أولاً وأخيراً ( بالكلية ) منبثقاً من الملامح الذاتية الخاصة بشخصيته . ولذا نجده قد برز

وفقيه عظيم . فالجلد الأول من كتاب بلاسيوس يتكون من أجزاء تتناول النقاط التالية . تحليل للمصادر الغربية والشرقية المتوفرة عن حياة ابن حزم ( تستخدم كلمة غربية هنا لتعني المنطقة التي تشمل اسبانيا والمغرب ، وكلمة الشرقية هنا تشير إلى الشرق الأوسط ) وتتناول كذلك تاريخ حياة ابن حزم وأسرته والحب في شبابه وطفولته ، وحياته وأفكاره السياسية وحياته الأدبية ، وتكوينه الفقهي ، والمدارس المختلفة التي أثرت في فكره ، كما تتناول ابن حزم الفقيه الشافعي والقاضي الظاهري ، ومد رقة مقاييسه الظاهرية لتشمل حقل الدين ، وتعاليمه عن التوفيق بين العقل والدين ، وابن حزم الجدلي ، وابن حزم في الموركا وشخصيته واعتزاله ثم موته ، وأعماله ثم مدرسته ، وهو إذ يحاول إقناع قرائه بالفضل الذي يرجع إلى ابن حزم لأحيائه المدرسة الظاهرية بإقامة مدرسته ، نرى بلاسيوس وهو يدرس في الوقت نفسه تلامذة ابن حزم الذين تلقوا عنه شخصياً وأتباعه خلال القرن الخامس والسادس والسابع والثامن والتاسع والعاشر للهجرة متتبعاً آثار ذلك وهده حتى وصل القرن العشرين . وإنه لأمرجل أن نجد من بين أتباعه أسماء مشهورة مثل ابن العربي من مورسيا ( القرن التاسع الهجري ) أو تأثيره على اثنين من مشاهير الفلاسفة يعتنقان آراء تختلف اختلافاً جذرياً ، هما ابن رشد من قرطبة ( القرن السادس الهجري ) والغزالي ( القرن السادس الهجري ) .

وينبغي الان فهم مما أظهره بلاسيوس من تخصص فائق في الموضوعات التي عالجها أنه لا يربطها بالإطار العام الذي تنتمي إليه . وعلى سبيل المثال ، نجد أن تخصصه في ابن حزم ، وفحصه للتفاصيل الدقيقة لشخصه وفكره وأنشطته لا يقوده إلى الاستنتاج بأن ابن حزم كان نادرة عصره وجوهرة زمانه كما فعل دوزي على استحياء . أما عن العلاقة بين ابن حزم والمجتمع فإننا نجد بلاسيوس يعدّ الاول نتاج الثاني إذ يقول :

ولكن الذي لا يبدو مطابقاً ومشابهاً تماماً أن الأفلاطونية ( ويعنى بها ابن حزم الشهوانية ) يجب أن تعدّ ظاهرة شخصية وخاصة بمزاجه هو ، مما يشكل شذوذاً حقيقياً في سيكولوجية الإسلام الاسباني . فإن كتاب الحب - يعني بلاسيوس كتاب طوق الحمامة لابن حزم - لا يمكن رفض خلفيته التاريخية لأنه قد صرح بذلك وبشكل واضح في المقدمة<sup>(٥٧)</sup> وهويسرد تفصيلات عن طبيعة الجو الاجتماعي الذي عاش فيه ابن حزم وقد كتب بلاسيوس دراسة حول طبيعة ابن حزم والمكانة الاجتماعية فقال :

« وهو عندما يفهم نفسية تلك الحضارة القرطبية كاملة والتي عندما وصلت إلى أوج اشعاعها كانت لديها مظاهر التفنن الفكري والعاطفي وكانت دائماً بداية موروثية لأنواع الانحطاط . ولهذا لم تكن رد فعل للوباء العرقي لبنى جنس واحد أو بقاء لنفسية السكان الأصليين المسيحيين وذلك لأن من بين أبطال قصص الحب والغرام الرومانسي

كاستثناء مميز في الأدب العربي والإسلامي، فإن بلاسيوس يحاول إثبات أن « طوق الحمامة » يركز بشكل واضح على السيرة الشخصية للمؤلف حسب ما ذكره الأخير وبينه .

إن إشارة ابن حزم دائماً إلى الخطابات المعاصرة بالأسماء الحقيقية للشخصيات المذكورة لتعدّ دليلاً آخر على الرومانسية السائدة في عقول من هم في بيئته الاجتماعية وأرواحهم ويصف بلاسيوس الخلفية الاجتماعية لابن حزم كما انعكست في « طوق الحمامة » بالشكل التالي :

« الخلفاء والوزراء والقادة العسكريون وكبار التجار من الأرستقراطية العربية العفنة ، والفقهاء والأدباء والشعراء والرجال وأخيراً جميع الطبقات المثقفة من المجتمع القرطبي يظهرون في كل خطوة ضمن صفحاته والمشبعة بحيوية هذه الروح الفكرية المترفة والمتفتنة في الحب » (٥٧) .

إن الخلفية الاجتماعية والثقافية لابن حزم ولغيره من الكتاب المسلمين المعاصرين لتعدّ متشابهة، كما أن مفهومه السابق عن الحب لم يكن هو الماسة الساطعة في سموات الأدب الإسلامي المظلمة .

**والفكرة الثالثة لدوزي التي تتمثل في أن حب ابن حزم الرومانسي لم ينبثق إلا من منبع أسباني مسيحي هي انعكاس للأساطير السائدة حول الطابع الغامض الذي يعزى إلى كل ما هو عربي ليس فقط بين الجمهور الأوروبي بل أيضاً بين أبرز مستشرقى القرن التاسع عشر .**

إن حقيقة انبهار دوزي بمفهوم الحب عند ابن حزم تضمنت أن عليه أن يحاول البحث عن أصل هذا المفهوم بين المصادر التي يمكنه أن يحددها في إطار خلفيته الثقافية .

إن ما كان ينبغي عليه أن يفعله ليصل إلى النتيجة المطلوبة هو أن يدرس الأدب العربي من خلال شعراء القرن الحادي عشر الأندلسيين والأعمال الأدبية الخاصة بهذه الفترة حتى يكون في وضع أفضل عند تقويمه للأحوال العامة والخلفيات التي انبثق منها الاسهام الأدبي لابن حزم .

إن نقد بلاسيوس **لثلاثة أفكار دوزي** تعكس بشكل غير مباشر الاتجاهات التي سادت بين مستشرقى القرن التاسع عشر الذين يمثلهم دوزي :

« لقد تأثر دوزي كثيراً بما هو عادل أكثر مما هو مبتذل وشائع من الأحاسيس

الماجنة للعرق العربي . وهذا الفكر المبتذل المولود عن دراسة سطحية ومجزئة ووحيد النظرية للأدب الإسلامي وهي غير قوية كقوة الأسطورة وليست أقل انتشاراً من عدم مقدرة العرق السامي للقيام بدراسات فلسفية .

لقد ركز الاستشراق الأوروبي خلال أوج قوته الرئيسية وهيمته، على الدراسات الخاصة بالشعراء قبل الإسلام، والأدباء المسلمين الذين ينتمون للفترة الكلاسيكية، وينادون بالخضوع والشغف بالشكل والجمال الحسي . وقد بدا ذلك واضحاً في أغلبية مقدمه الاستشراق الأوروبي مما كان مهماً بالنسبة للباحثين السابقين، الذين لم يكن لديهم الوقت الكافي لعمل ذلك أو الشروع فيه . أو القيام بتحليل للخلفية الضخمة للأدب الإسلامي الذي لم ينشروا ولم يكشف حتى يومئذ، وتجروا على القيام ببراهين غير كاملة ومُدحوضة وخلاصات عامة غير ناضجة، رافعين هذه الخلاصات إلى مستوى القانون التاريخي والاجتماعي . ولقد مر قرن تم خلاله تحليل أوجه جديدة للنفسية العربية ورؤية شاملة أكثر دقة، هذا إلى جانب تحليل للميل العاطفي الذي ظهر في فترة ما قبل الإسلام وهو التيار العاطفي الصافي والروحي الذي يشابه الحب المسيحي . وفي الصحراء العربية قرب اليمن توجد قبيلة بدوية عرفت كيف ترتفع إلى مستوى رفيع في هذا الميدان ومن الممكن أن نتصور ما كان عليه جميل بثينة ( جميل بن عبد الله العذري ) إلى جانب شعراء آخرين من قبائل أخرى . هذا أنموذج لفكرة العفة التي تقضي على الحبيب بالموت لمجرد الحب دون أن يتجراً مطلقاً أن يضع يديه على حبيبته بثينة (٥٨) .

وبرغم أن فكرة الحب في « طوق الحمامة » قد سادت بشكل مثالي فإنه ليس الاتجاه الوحيد الذي انتحاه المؤلف فهناك على سبيل المثال بعض المشاهد - برغم أنها قد وصفت بشكل جميل بريشة كاتب رقيق وحساس - إلا أن بها محتوى حسي ( جنسي ) واضح بينما لا تتضح فيها الأفلاطونية التي صورها دوزي في عموم ما قدمه وإضافة إلى ذلك ، فبرغم أن « طوق الحمامة » يعدّ اسهاماً أدبياً هاماً فهو أيضاً مصدر تاريخي لدراسة مجتمع قرطبة خلال القرن الحادي عشر حيث أورد ابن حزم العديد من القرطبيين مشيراً إليهم بأسمائهم .

إن المعالجة المتخصصة لبلاسيوس في دراسته لابن حزم تتناول شكل عمله بالشمول نفسه الذي تتناول به مادته ( مضمونه ) .

إن الرباط الوثيق بين الشكل والمضمون ( المظهر والجوهر ) سوف يقودنا بعيداً عن المداخل والتفسيرات والنظريات ليقترّب بنا من العقيدة الأيدولوجية والمحتوى ، ومع ذلك فإننا سنتبع هذا المنهج في المعالجة كفاصل مصطنع يسمح بتحليل كل جزء من العمل بشكل منفصل وبغض النظر عن ارتباطه بالعمل ككل .

إنه من غير الممكن أن تناقش إسهام ميغيل إسكولاس في نظرية الدراسات الإسلامية دون أن تناقش الدراسات التي قام بها المؤلف عن « الأصول الإسلامية للكوميديا الإلهية » لدانتى .

ولعل أكبر جدل والنقاش المر الذي أثاره بلاسيوس كان نتيجة لمؤلفه « La escatologia Musulm and en la Divina Comedia » والذي ترجم إلى الإنجليزية تحت اسم « الإسلام والكوميديا الإلهية »<sup>(٩٤)</sup> فقد حظي هذا الكتاب باهتمام عدد كبير من المستشرقين منذ صدوره أول مرة في عام ١٩١٩ . وفي الطبعة الثالثة لهذا الكتاب أضاف بلاسيوس فصلاً بعنوان « تاريخ ونقد أحد المجادلين » قدم فيه كل ما أثر حول هذا الكتاب من إيجابيات وسلبيات عديدة<sup>(٩٥)</sup> .

إن قائمة الآراء والمقالات حول هذا المؤلف - خاصة ما ظهر منها خلال العشرينات - تعد ذات أهمية خاصة إذ أنها تضم أغلب مشاهير المستشرقين الأوروبيين في هذه الفترة ، أمثال ت . أرنولد ولويس ماسينون ودانكان بلاك ماكدونالد وغيرال ( جابريلي ) وجودفري ديموبينيز الذين كانوا من أشد المتحمسين لبحث بلاسيوس إضافة إلى عدد من ذوي المواقف المعارضة خاصة من بين الإيطاليين الذين يدافعون عن قضيتهم الوطنية<sup>(٩٦)</sup> .

ومنذ ذلك الوقت وبحث بلاسيوس يكسب كل يوم أرضاً جديدة ( مؤيدون جدد ) ولقد كتب الأستاذ رينولد كوميش من جامعة توبينجين الرأي التالي في عام ١٩٨٢ :

« عندما صاغ هذه النظرية في عام ١٩١٩ كانت مشاراً للتعجب والفضيحة وخاصة في إيطاليا وإن نظرية إسكولاس كان من الممكن قبولها وكانت حجة أكثر إقناعاً لو عرفوا آنذاك الرواية حول إسرائ محمد إلى السماء . ولكن حالياً لدينا طبعة لثلاث ترجمات باللغة الفرنسية القديمة وباللغة اللاتينية وباللغة الأسبانية القديمة وهي الطبقات التي قام بها سيروليوموتوز سنديوويرث النسو ، تلك الترجمات تبين لنا وبدقة أن الرواية كانت معروفة في القرن الثامن عشر في الغرب الأوروبي وأن موضوع إسرائ محمد وصل حتى المسلمين الأواخر الأسبانيين والمسلمين من أصل أسباني وتعرف ذلك عن طريق الروايات المتعددة للمعراج والموجودة بالمخطوطات المكتوبة باللغة الأسبانية وبالأحرف العربية . ( المخطوط ٥٠٥٣ من المكتبة الوطنية بمadrid ) والذي يروى لنا العودة التي رواها صلى الله عليه وسلم عندما صعد إلى السماء ، ( المخطوط رقم ١١٦٢ من المكتبة الوطنية في باريس ) يستخدم التعابير نفسها وكذلك ( المخطوط رقم ٩ من مدرسة الدراسات العربية بمadrid ) . بالإضافة إلى ذلك يوجد عدة مخطوطات باللغة العربية والتي يرجع أصلها إلى الأندلس والتي تعالج الموضوع واعتقد أنه يجب أن يذكر من

بينها أيضاً ( المخطوط مارش ٥١٨ ديلا بوليتا ) . وأخبار حول مخطوطات أخرى باللغة العربية توجد منها ( الحشر والنشر في الإسلام ) للسيد أسكولاس<sup>(٩٧)</sup> . إنه ليس ضرورياً أن نعيد مختلف الآراء والمجادلات التي أثرت حول مؤلف بلاسيوس إذ أن الأفكار والموضوعات الرئيسية في هذه المناقشات قد استهلكت كلها ولذا فقد أوصد هذا الباب تماماً . ومع هذا فينبغي أن نلاحظ أن هذه المناقشة لم تزد عن كونها حواراً ونقاشاً داخلياً يدور بين مستشرقين .

إن السؤال الحقيقي وراء هذا الموضوع ليس محدداً فيما إذا كانت الأفكار الإسلامية مصدر إلهام لبلاسيوس أم لا ، بل يشمل ضمن الاتجاهات والمواقف التي اتخذها بلاسيوس أيا كانت وخاصة ما يتناول تأثير الفكر الإسلامي خلال فترة عصر النهضة ، وإلى أي مدى قد أيدت الاكتشافات الأخيرة من المخطوطات - خاصة ما يتعلق منها بالموريسكيين الأندلسيين - ما جاء في بحث بلاسيوس كما أوضح كونتزي في مقاله .

ومع ذلك - وبعبارة عن جوهر المناقشة - فإن بحث كونتزي - بينما يمثل عاملاً أساسياً في دعم بحث بلاسيوس - فإنه يعكس بعض التحيز المتوارث بين المستشرقين الحاليين وقد انعكس هذا في بعض الاصطلاحات التي استخدمها كونتزي فهو يستخدم الاصطلاح « ماهوما Mahoma » في عنوان المؤلف التالي :

« La ascension del profeta Mahoma a los cielos en manuscritos aljamiados y en el manuscrito arabe M 518 »

وهذا الاصطلاح « ماهوما » على الرغم من أنه شائع الاستخدام بين المؤلفين الأسبان الآن - فإن له وقع معين على الأذن المسلمة حيث أنه تحريف للكلمة الأصلية « محمد » .

وهناك أيضاً اصطلاح آخر استخدمه كونتزي في بحثه كثيراً ويعكس نظرة متعطوسة شاعت بين جيله من المستشرقين وهذا المصطلح هو « ريجاتير » REGATEAR ومعناه يسارم أو يقايض ، وهو مستخدم كثيراً في المعنى التجاري ، وقد استخدم هذا الاصطلاح عند اشارته للمشاهد التي كان « محمد » صلى الله عليه وسلم يضرع إلى الله فيها ويسأله أن يخفف عن المسلمين من أعباء العبادة وواجباتها .

ولا بد لنا أن نعلق على استخدام هذه الاصطلاحات حتى لو حاد ذلك بنا قليلاً عن موضوعنا الأساسي وهو بحث بلاسيوس وذلك لكي نوضح أنه ما زال هناك بعض المستشرقين الذين تؤثر عليهم إلى الآن روح التحيز ( التعصب ) المتوارثة .

## الهوامش

- (١) وعلى سبيل المثال ، فإن واردنبرج قد درس صورة الإسلام في كتابات خمسة من أبرز المستشرقين من نوى الخلفيات المتنوعة .  
(جون جاكوب واردنبرج ) « الإسلام في مرآة المستشرقين ، كيف علق بعض المستشرقين على الإسلام وكونوا صورة عن هذا الدين » .  
الطبعة الثالثة / باريس ، لاهاي ، ١٩٦٢ ، وتركز دراسة واردنبرج على اجنياس جولد زيهير ( ١٨٥٠ - ١٩٢١ ) ، ك سنوك هور جونغ ( ١٨٥٧ - ١٩٢٦ ) وس . هـ بيكر ( ١٨٧٦ - ١٩٢٢ ) و دانكان بلاك ماك دونالد ( ١٨٦٣ - ١٩٤٣ ) ولويس ماسينيون ( ١٨٨٢ - ١٩٦٢ ) وتتميز هذه الدراسة بكونها واحدة من الأعمال المبكرة التي فرقت بين الإسلام وصورة الإسلام عند المستشرقين كما أنها أكدت بشكل كبير على البعد الديني ، لا بسبب طبيعة المستشرقين الذين اختار أن يدرسهم المؤلف فحسب ، بل أيضاً بسبب المنهج الذي اتبعه ويعتمد فيه بشدة على نظرية المعرفة في العلوم الدينية بغض النظر عما فيه من ملامح أخرى مثل البعد التاريخي .  
وهناك مثال آخر لمعالجة مشابهة لمعالجة واردنبرج متمثل في المقال القصير البليغ لوليام مونتجمري وات عن صورة النبي محمد صلى الله عليه وسلم في أدب القرون الوسطى ( ويليام مونتجمري وات ، محمد في عين الغرب ، مجلة جامعة يوسطن ٢٢ رقم ٣ ، خريف ١٩٧٤ من ص ٨١ إلى ص ٨٩ ) . إلا أن فكرة الصورة المشوهة عن الشرق في الدراسات الغربية تظهر بشكل أوضح في كتاب الاستشراق لادوارد سعيد ( ادوارد سعيد ، الاستشراق نيويورك ١٩٧٨ ) .  
(٢) مرة أخرى ، فإن « الاستشراق » لادوارد سعيد هو أكبر مثال توضيحي ولكن هناك أيضاً بعض الأعمال النقدية منها « أزمة الاستشراق » لأنور عبد الملك ، ديوجين ( شتاء ١٩٦٣ ) رقم ٤٤ من ص ١٠٣ إلى ص ١٤٠ .  
(٣) وعلى سبيل المثال ، كتاب و . م . وات عن الرسول صلى الله عليه وسلم الذي صدر في جزاين بعنوان « محمد في مكة » ( اكسفورد ، ١٩٥٣ ) و « محمد في المدينة » ( اكسفورد ، ١٩٥٦ ) ، ويتميز كدراسة انثربولوجيا تركز على الظروف الاقتصادية والاجتماعية في شبه الجزيرة العربية فضلاً عن دراسته للمسيرة النبوية .  
(٤) ان اصطلاح « الاستشراق » من جداً لدرجة أن تعريفه يختلف من كاتب لآخر . ومع ذلك فإن سماته العامة معروفة بشكل عام ، وأي تغيرات أو تطورات مستقبلية تطرا على الاستشراق ستحدد وفقاً لعاملين :  
الاتصال الوثيق والمتزايد بين الدراسات الإسلامية والعلوم الاجتماعية من جهة وتأثير الجيل الجديد من دارسي الدراسات الشرقية الذين درسوا في الجامعات الغربية وغالباً ما تتلمذوا على أيدي مستشرقين وهكذا فإنهم يعالجون حركة الاستشراق من الخارج ، وهذا النمط الجديد من الدارسين يوجد في جميع أنحاء العالم الإسلامي ، ومن الأمثلة على ذلك عزيز أحمد في باكستان وسيد حسن نصر في إيران وأنور عبد الملك في مصر .  
(٥) ومع أنه من الممكن مناقشة الاتجاهات المستقبلية العامة للاستشراق إلا أنه من الصعوبة بمكان - وقد توزع هذا المجال التخصص في العديد من البلاد المختلفة - أن نستبين استشرقاً متجانساً ، ومن جهة أخرى فهناك عامل لا يزال يؤثر على الدراسات الشرقية في الجامعات الغربية ألا وهو الثقل المالي خلف الاستشراق . ومن التطورات الأخيرة في هذا المجال الدعم المالي لبعض دول النفط العربية لأقسام الدراسات الشرق اوسطية في بريطانيا والولايات المتحدة الأمريكية . ومن الناحية النظرية فالمفروض ان

وربما يكون الاستاذ كونتزي قد استخدم هذه الاصطلاحات بشيء من البراءة - لا يهدف من وراء ذلك إيذاء مشاعر المسلمين في تونس حيث قدم بحثه ولكن لأنه كان يخاطب أغلبية من الجمهور الأوروبي ويبدو أنه نسي وجود الباحثين المسلمين .

وفي سياق الحديث عن بحث بلاسيوس ، فإن موقف كونتزي يوضح أن هذا النقاش والجدل إنما يخص المستشرقين بشكل أساسي .

وختاماً ، فإن مناقشتنا للمعالجة المتخصصة والشمولية لكل من ماسينيون وبلاسيوس إنما قصدنا من ورائها توضيح مرونة واتساع مجال ونظرية التاريخ الإسلامي وصعوبة بحث كل منهج ومدخل استخدم فيها .

إن أغلب هذا المقال قد تناول منهجية الاستشراق وأساليبه بينما الجزء الخاص بالمعالجات والمفاهيم الشاملة والمتخصصة قد عرض حالة كل من ماسينيون وبلاسيوس كمثالين توضيحيين لكل اتجاه منهما . وبعد ، فإن هذا المقال لم يهدف إلى تناول الموضوع من كافة جوانبه وإنما قصدنا به ببساطة فتح منافذ جديدة يمكن لباحثين آخرين أن يسبروا أغوارها بمزيد من التعمق وكل ما حاولنا أن نحققه هو أن نعرض السؤال بدرجة تزيد - أو تقل - من الوضوح وأن نقترح الاجابات الممكنة ، ومع ذلك فعلى الآخرين أن يقوموا هذا العمل وأن يؤيدوا أو يرفضوا هذه المقترحات .

إن توجيه السؤال الصحيح هو الخطوة الأولى في حل أية مسألة .

ولعل من دواعي قلقنا أننا لم نقدم إلا بعض النقاط فقط مما يجدر بحثه حول مناهج الاستشراق وأساليبه وأن ما توصلنا إليه من نتائج في هذا المقال إنما هو شيء مؤقت ، فغني عن القول أن الأمل يحدونا في أن يقوم بعض الباحثين الآخرين بإكمال المسيرة التي بدأناها نحن .



هذا الدعم لا يؤثر على اتجاهات هذه الأقسام ولكن عملياً يحدث هذا ، بل ان هذا الدعم أحياناً ما يعطى بشروط وعلى أية حال فإن هذه الأقسام تستغل مرتبطة بالجامعات التي هي جزء مكمّل منها وللدول التي تنتمي إليها ، مما يحدد سياسات كل منها .

( ٦ ) درس نورمان دانيال تأثير الامبريالية على الدراسات الشرقية ( نورمان دانيال ، الإسلام ، أوروبا والامبراطورية ، أدنبرة ، ١٩٦٦ ) وهذا الكتاب يعدّ استمراراً لكتابه السابق « الإسلام والغرب ، محاولة لتحديد الصورة » ، الطبعة الثالثة ، أدنبرة ، ١٩٦٦ ) ومع ذلك ، ولأنه قد تناول الرقعة الجغرافية حسب اتساع العالم الإسلامي من ١٧٨٩ إلى ١٩٠٠ في كتابه ( الإسلام ، أوروبا والامبراطورية ) فإنه لم يستطع التركيز بعمق على مناطق معينة أو حقبات تاريخية محددة وبالتالي فإن هذا الكتاب وإن كان مفيداً كمقدمة عن فكرة الإسلام الرئيسية كما يصورها الفكر الأوروبي خلال القرنين الثامن عشر والعشرين إلا أنه يفتقر إلى عمق التحليل بدرجة ما .

( ٧ ) فيما يلي ما كتبه ماكسيم رودنسون للإعراب عن ثنائه على كتاب وات كما جاء في مقدمته للترجمة الفرنسية للكتاب :

ولكن كل هذه الصعاب لا تشكل في حد ذاتها هدفاً من أهداف دبليو . ام . وات ، بل انها كانت مجرد نقطة انطلاق تسمح له بمناقشة المشاكل الحيوية التي هرب امامها الكثيرون عند رؤيتها ، ولقد واجه تلك المشاكل « بعقل مفتوح وبمنظرة جديدة » .

وعلاوة على ذلك فهو يتمتع بأمانة علمية كبيرة وبروح لا تمل الدفاع عن الحقيقة . وهذا مما يقنع النصراني ان صورة الإسلام ليست تلك الصورة الباهتة التي استحوذت على كثير من عقول الدارسين المسيحيين الذين وجدوا أنفسهم امام التحدي الكبير الذي يمثلته عالم المسلمين حتى مع العمل على ضرب الإسلام وتحقيره وتعذيب اهله . وقال ان النصراني لا بد وان يتعلموا الكثير عن هذا العالم وسنرى كيف يستخدم لغة جديرة بإيمان المسلمين عندما يعالج موضوعات عنهم . ومن نافلة القول ان الرهاب العربي غريب بالنسبة له برغم أنه يظهر عند الكثيرين كظاهرة شائعة .

انها سلامة العقل وتفتحه والأمانة العلمية ومعالجة الجوهر مباشرة ، كل هذا اضاف اهمية إلى كتابه عن « محمد » الذي يشكل شيئاً مهماً في تاريخ الدراسات عن بني الإسلام .

مقدمة روبنسون في كتاب وات « محمد في مكة » باريس ١٩٧٧ ، ص ٧ - ٨ .

( ٨ ) ماكسيم رودنسون ، ما هو ميث ، باريس ، ١٩٦١ .

( ٩ ) كازانوف ، « محمد ونهاية العالم » ، باريس ، ١٩١١ ص ٣ .

( ١٠ ) يقرر ماكدونالد - دون تقديم أية أدلة تاريخية من أي نوع - إذا كان هناك شيء مؤكد عنه ، وعن شخصيته غير الواضحة فهو كأنه حالة مرضية ( دانكان بلاك ماكدونالد ، من جوانب الإسلام ، نيويورك ، ١٩١١ ، ص ٦٠ .

( ١١ ) سارتون ( صمويل سوينجر وجوزيف سوموجي ) ، ومراجعة اجناس جولد زهير ميموريال ، ( المجلد الأول ، بودابست ، ١٩٤٨ ، ص ٦٢ ) .

( ١٢ ) المصدر أعلاه ص ٦٢ إلى ٦٣ .

( ١٣ ) يقول اجنيال جولد زهير كثيراً ما استعيرت بعض المعايير القانونية من القانون الروماني في الفقه ( اجنيال جولد زهير ، الدراسات الإسلامية المجلد الثاني ، لندن ، ١٩٧١ ، ص ٧٩ ) .

( ١٤ ) إن فكرة تأثير اليهودية والمسيحية على الإسلام شائعة بشكل كبير في كتابات أغلب المستشرقين المعروفين وقد كانت في الحقيقة عاملاً هاماً من عوامل حفز اهتمام عدد كبير من المستشرقين بالإسلام والدراسات الإسلامية .

ومهما يكن من أمر ، فإن هذا الاعتقاد لم يكن له سند تاريخي على الدوام مما أدى بدنكن بلاك

ماكدونالد لان يعتمد على خياله المغرق إلى حد ما إذ يصف نبي الإسلام في كنيسة مسيحية قائلاً : « لا يسعني إلا أن اعتقد هنا بأننا امام حالة من حالات التكرار على لسان محمد وعلى نحو غير مقصود بالمرّة لعبارة من العبارات التقطتها ذاكرة اللاوعي لديه حينما كان في كنيسة مسيحية سمعها في أثناء صلاة مسيحية ... »

( دنكن بلاك ماكدونالد ، جوانب إسلامية - المرجع المذكور آنفاً ص ٦٥١ ) .

( ١٥ ) وشاعت هذه الفكرة ولاسيما بين المستشرقين الذين درسوا الفلاسفة المسلمين الذين تأثروا بالفلسفة اليونانية من أمثال ابن رشد .

( ١٦ ) وهناك مناقشة عن القبيلة في التصور التاريخي للأندلس بين المؤرخين الفرنسيين ، انظر محمد بن عيود ، « التصور التاريخي للأندلس قديماً وحديثاً » مجلة تاريخ المغرب ، الأعداد ٢٩ - ٣٠ ( ١٩٨٣ ) ص ٤٩٨ - ٥٠١ .

( ١٧ ) ونجد ان دبليو . ام . وات يعطي الاصطلاح هذا المعنى المرن في عبارته : « ... حتى أننا لننعهذه (جولد زهير) بحق المؤسس لعلم الدراسات الإسلامية الحديثة » ( دبليو . ام . وات ) ، « الفلسفة الإسلامية والدين الإسلامي » ، أدنبرة ١٩٦٢ ص ١٨ .

وتعكس هذه العبارة أثر جولد زهير على وات وهو واضح ابغ الوضوح في اقدم ما قدمه في هذا المجال « القدرة والقدر في الإسلام » ، أعيد طبعته باعتباره مؤلف ( دبليو . ام . وات ) « الفترة التكوينية في حياة الفكر الإسلامي » ، أدنبرة ١٩٧٢ ) .

( ١٨ ) « إن التقدم الذي نرنبو إليه لتقدم عظيم ، وأن الثمن الذي سنضطر إلى دفعه ليس بالثمن الباهظ » ( ماكسيم رودنسون ، « الصورة الغربية للدراسات الإسلامية الغربية » في الكتاب الذي راجعه جوزيف شاخوت وسى اى بوزورث « تراث الإسلام » الطبعة الثانية ، أكسفورد ١٩٧٤ ، ص ٦٢ ) .

( ١٩ ) وكتاب كينيث براون « شعب صالي ، التقليد والتغيير في مدينة مغربية ١٨٣٠ - ١٩٣٠ » مانشيستر ١٩٧٦ .

( ٢٠ ) جانيت أبولفد « الرباط : التفرقة العنصرية في المغرب » بريستون ١٩٨٠ .

( ٢١ ) ونجد عبد الله لاروي يقيم الموضوعات التي عالجهها المؤرخون الاستعماريون للمغرب في مؤلفه « عن تاريخ المغرب » ( عبد الله لاروي - بالفرنسية ) باريس ١٩٦٧ ) .

( ٢٢ ) نورمان دانيال « الإسلام ، أوروبا والامبراطورية » ، أدنبرة ، ١٩٦٦ .

( ٢٣ ) دكتور محمد بن عيود ، « الاستشراق والنخبة العربية » ( بالفرنسية ) أعداد ٢٧ - ٢٨ ( ١٩٨٢ ) ص ١٩٩ - ٢١٥ ) ونشرت هذه المقالة أيضاً باللغة الانجليزية ناقصة ( محمد بن عيود الاستشراق والنخبة العربية ) ( المجلد الثالث سنوية الإسلامية ، المجلد ٢٦ ، العدد ( ١٩٨٢ ) ص ٣ - ١٥ .

( ٢٤ ) بيرز مؤلف إدوارد سعيد نظراً لطريقة معالجته التي تتم بتعدد المعارف في مجال البحث ، شامل اللغويات والتاريخ . وباعتباره استاذاً للآداب المقارن نجد سعيد يعتمد اعتماداً كبيراً على تحليل النصوص ولكن صلتها واهتمامه بالعلوم الاجتماعية أضفى على مؤلفه صبغة تعدد العلوم .

( ٢٥ ) من بين النقاد السليبين نجد الصحفي الفرنسي في جريدة الليموند ( العالم ) بيرونسيل هيجور وبرنارد لويس . ومهما يكن من أمر ، فإن النجاح العالمي الذي لقيه هذا الكتاب يدل على قيمته الحقيقية .

( ٢٦ ) « في فرنسا ، وعلى سبيل المثال ، نجد المستشرق البارز « لويس ماسينيون » الذي قضى حياته كلها يدرس الدرويش الدجال الحلاج ليزيد في تخدير العالم الإسلامي لخدمة من تعلمون » ( مولود قاسم نايت بلقاسم « ثورة الإسلام ، الثقافة » ( الجزائر ) العدد ٧٦ ( يولية - أغسطس ١٩٨٣ ) ص ١٧٦ .

( ٢٧ ) ويعترف الجميع بريادة جولد زهير في مجال الدراسات الإسلامية . ونسوق الاستشهاد التالي من دبليو .



- (٥٣) يعدُّ بلاسيوس أن ابن مسرة أيضاً قد أثر على دانتى في كتاب « الكوميديا الإلهية » .  
(٥٤) ميغويل آسن بلاسيوس « ابن حزم القرطبي وقضية نقد الأفكار الدينية » المجلد ١ مدريد ١٩٢٧ ، ص ٥٢ .

(٥٥) المرجع السابق ص ٥٣ .

(٥٦) المرجع السابق ص ٤٩ .

(٥٧) المرجع السابق ص ٥٢ .

(٥٨) المرجع السابق ص ٥٥ - ٥٦ .

(٥٩) ظهرت أول طبعة من هذا المؤلف المثير للجدل عام ١٩١٩ والطبعة الثالثة عام ١٩٦١ . وترجم الطبعة الانجليزية هارولد صندلاند وظهرت بلندن عام ١٩٢٦ . وكان من المتوقع ظهور ترجمات فرنسية وإيطالية وعربية والمسانية لهذا الكتاب ولكنها لم يتم طبعتها لأسباب مختلفة (ميغويل آسن بلاسيوس) « الخلفية الإسلامية للكوميديا الإلهية » الطبعة الثالثة مدريد ١٩٦١ .

(٦٠) المرجع السابق ص ٤٧١ - ٦٠٩ .

(٦١) المرجع السابق ص ٤٧٣ - ٤٧٩ .

(٦٢) رينهولد كونتزى .

ام . وات كمثل لنمط الاعتراف الذي يلقاه ذلك المستشرق المجرى بصفة عامة ، لقد كان اجناس جول زيهو - على ما يبدو - أول عالم أوروبي يقدر أهمية هذا التراث ... ديليو . ام . وات ، الفكرة التكوينية للفكر الإسلامي ، أدنبرة ، ١٩٧٣ ص ٢ .

(٢٨) ديليو . ام . وات ، « العظمة التي كان اسمها الإسلام » ، لندن ١٩٧٤ ، والميزة الشاملة لهذا المؤلف تنعكس في أول جملة بالمقدمة ، « ان هدف هذا الكتاب هو اعطاء صورة عن تجارب ومغامرات جزء كبير من البشرية عبر فترة أربعة قرون ونصف قرن من الزمان » ( المرجع السابق ص ١ ) .

(٢٩) وقد حقق كارل بروكيلمان قدراً أكبر من النجاح إذا اعتبرناه أميناً للمحفوظات أكثر من كونه مؤرخاً مما يفسر لنا نجاح كتابه « تاريخ الأدب العربي » ( المجلد الثالث ، لايدن ١٩٣٧ - ٤٩ ) .

(٣٠) وكان روبيرت مانتران أكثر نجاحاً في مجال الدراسات التركية وهو حالياً رئيس اللجنة العالمية للدراسات ما قبل الخلافة العثمانية .

(٣١) جان جاك وارذنج « الإسلام في مرآة الغرب » بالفرنسية باريس - لاهاي ١٩٦٢ ص ٢٧٧ .

(٣٢) المرجع السابق ص ٢٧٨ .

(٣٣) مراحة لسير هاملتون جيب « إلى أين ايها الإسلام » ، لندن ١٩٣٢ .

(٣٤) المرجع السابق ص ٢٧٧ .

(٣٥) المرجع السابق ص ٢٧٦ .

(٣٦) ام . جوديفروى - ديمومينيس ، « محمد » ، باريس ١٩٥٧ .

(٣٧) وتعرض جوستاف فون جرونيم للنقد في مقالة كتبها محمد أركون بعنوان « الإسلام الحديث من وجهة نظر الاستاذ جى . اى فون جرونيم » التي ظهرت باللغة العربية .

ويجدر بنا أن نلاحظ أن العلماء العرب من أمثال « فليبي حتى » كان لهم اسهام عظيم في الحوار بين الغرب والشرق .

(٣٨) لويس ماسينيون « عاطفة الحلاج الشهيد الصوفي في الإسلام » المجلد الأول ، باريس ١٩٢٢ ص ٣٢ نشرت الطبعة الثانية من هذا الكتاب المهم عام ١٩٧٥ ولكن جميع الفقرات المرجعية في هذه المقالة تتعلق بطبعة ١٩٢٢ .

(٣٩) المرجع السابق ص ٣٢ .

(٤٠) المرجع السابق ص ٣٦ .

(٤١) المرجع السابق ص ٥٧ .

(٤٢) المرجع السابق ص ٧٢ .

(٤٣) المرجع السابق .

(٤٤) المرجع السابق ص ١٣٢ .

(٤٥) المرجع السابق ص ١٣٧ .

(٤٦) يدرس لويس ماسينيون هذه القوة السياسية المحافظة في كتابه ، « عاطفة الحلاج الشهيد الصوفي في الإسلام » ، المجلد ١ ، باريس ١٩٢٢ ص ١٤٠ - ١٥٩ .

(٤٧) المرجع السابق ص ٢٣٧ .

(٤٨) المرجع السابق ص ٢٣٨ .

(٤٩) المرجع السابق ص ٢٣٩ .

(٥٠) المرجع السابق ص ٢٤٤ .

(٥١) المرجع السابق ص ٢٤٧ .

(٥٢) يرجع ميغويل آسن بلاسيوس أن دانتى كان يحاكي ابن العربي بمورسيا ، ويركز على هذا التأثير في مؤلفه « الكوميديا الإلهية » .